أحمد حسو Ahmad Hissou

الوعي الذي لم يكتمل

الصراع الفلسطيني الإسرائيلي وتجلياته في ألمانيا

في السابع من شهر أيار/مايو الماضي كتب المؤرخ الألماني والخبير في شؤون الشرق الأوسط راينربيرنشتاين (Reiner Bernstein) في صحيفة «كولنر شتات أنتسايغر» (Kölner Stadt-Anzeiger) دراسة عن النفوذ الواقعي للولايات المتحدة الأمريكية في الصراع العربي ـ الإسرائيلي بعنوان "تناقص نفوذ الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط: عجز أمام سياسة الاحتلال الإسرائيلية» يتساءل فيها: "كم مرة يستطيع رئيس أمريكي أن يضع بلا جدوى نفوذه في الميزان دون أن يخسر هيبته؟ هذا السؤال يشغل الرئيس الأمريكي جورج بوش كثيراً هذه الأيام، لأنّ تجربة سلفه بيل كلينتون الفاشلة في كامب ديفيد في دفع الطرفين الإسرائيلي والفلسطيني إلى حل تاريخي، ماثلة أمامه." ما لم يقله بيرنشتاين أو بتعبير أدق ما كان يجهله هو أنّ بوش قد اتخذ قراره وانتصر على تردده، ووضع نفوذه في الميزان أيضاً، لكن دون الإقتداء بتجربة سلفه. فبوش اختار الصيغة الأسهل ووقف مع كفة الميزان الراجحة باختياره أقصر الطرق، إذ اكتشف فجأة أنّ الحل هو ببساطة برحيل عرفات، أو بكلام أدق بإسقاطه ولا حاجة للدخول في صراع مع أرييل شارون رئيس الوزراء الإسرائيلي. بعد هذا التساؤل ينتقل الباحث الألماني إلى الحديث عن تجربة المفاوضات الفاشلة في كامب ديفيد بين الفلسطينيين والإسرائيليين بإشراف الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون في صيف عام ٢٠٠٠ فيستشهد بأحد أعوانه الذين شاركوا في تلك المفاوضات، حيث شرح أسباب فشلها بشكل ساخر قائلاً: "اسألوا إيهود باراك وسيقول لكم: لم يكن هناك عرض إسرائيلي ومع ذلك رفضه عرفات. اسألوا عرفات وسيكون جوابه، لم يوجد عرض إسرائيلي ومع ذلك لم يكن مقبولاً."

أكرم هنية عضو الوفد الفلسطيني كتب في مجلة الدراسات الفلسطينية "أنّ الرئيس كلينتون الذي انطلق في البداية من نوايا حسنة، لعب دوراً كبيراً في معاقبة الشعب الفلسطيني بعد فشل المفاوضات. ربما كان الوضع مختلفاً تماماً لو لم يشر كلينتون بأصابع الاتهام إلى الرئيس الفلسطيني ويحمله مسؤولية الفشل. لقد نكث كلينتون بوعده لعرفات حين أقنعه بالمجيء، إذ قال له حرفياً:"تعال وحاول وإنْ حدث أي فشل فلن أحملك المسؤولية." لكنه فعلها وإتهم عرفات بأنه رفض «العرض السخي» الذي قدمه له باراك. الإعلام الأمريكي والإسرائيلي استطاعا تسويق هذه «الأسطورة» ـ كما سماها روبرت مالي (Robert Malley) أحد مستشاري كلينتون المشاركين في المفاوضات فيما بعد ـ إلى العالم كله وكأنّ إسرائيل هي المبادرة إلى السلام في حين يرفضه الفلسطينيون. هذه «الأسطورة» انتقلت إلى ألمانيا أيضاً وطبعت الموقف الألماني (الرسمي والشعبي) بطابعها، إذ كررتها وسائل الإعلام الألمانية دون استثناء وبلا كلل. بالطبع وضع ألمانيا يختلف عن سائر نظيراتها في العالم الغربي

تجاه هذه القضية. فالتاريخ الألماني حاضر بقوة في العقل الباطن لكل ألماني والمسؤولية تجاه الهولوكوست، هي الموجه الأساسي للموقف الألماني من الصراع العربي - الإسرائيلي.

«الجدار الواقي»، تشكل وعي جديد لدى النخب الألمانية

مع زيارة أريل شارون (زعيم المعارضة آنذاك) الاستفزازية إلى الحرم القدسي الشريف واندلاع انتفاضة الأقصى ومن ثم خسارة باراك الانتخابات ومجيء الليكود بزعامة شارون إلى الحكم في إسرائيل، أخذت بوادر تبدل في الموقف الألماني تظهر. وما ساهم في إنضاج الموقف الجديد هو التاريخ السياسي الإشكالي لرئيس الحكومة الإسرائيلية وسياسة القبضة الحديدية التي هدد بها وطبقها فيما بعد. ورغم أنّ شارون زار ألمانيا بعد وقت قصير من انتخابه إلا أنه لم يتمكن من تسويق نفسه كداعية سلام ولم يلق الحفاوة التي عادة ما يقابل بها رؤساء حكومات إسرائيل وخصوصاً إذا كانوا من قادة حزب العمل في ألمانيا. روبرت نويديك (Rupert Neudeck) الصحافي الألماني والناشط في مجال حقوق الإنسان ومنظمات الإغاثة الإنسانية كتب عقب انتخاب أريل شارون يقول: "كيف ينتخب أريل شارون رئيساً للحكومة الإسرائيلية؟ فشارون هذا الذي انتخب، شخص غير قابل للانتخاب. إنه من المسؤولين عن مجازر صبرا وشاتيلا وعلى الأرجح هو المسؤول الأكبر عنها .بالنسبة إلي شخص كهذا لا يمكن أن يكون رئيساً لحكومة إسرائيل بنفس القدر الذي لا يمكن أن يكون فيه رادوفان كاراديتش رئيساً لكيان صرب البوسنة من جديد. إسرائيل تخسر روحها تخسر وجودها وحاضرها ومستقبلها". لم يكن روبرت نويديك اليساري المعروف بصداقته لإسرائيل الوحيد الذي رفع صوته عالياً في وجه سياسات حكومة شارون بل شاركه الكثيرون الذين لم يخطر على بال أحد أن يعتقد أنهم سيكتبون يوماً ما كلمة واحدة ضد إسرائيل وخصوصاً في ألمانيا. صحيفة «دي تاغستسايتونغ» اليسارية اليومية بدأت سلسلة مقالات لداعية السلام الإسرائيلي يوري أفنيري (Uri Avneri) الذي واظب على الكتابة وبشكل منهجي في هذه الصحيفة منتقداً سياسة حكومة الوحدة الوطنية الإسرائيلية بلغة لم يعهدها الإعلام الألماني من قبل وكأنّ لسان حاله كان يقول: علي أن أجهر بما لا يجرؤ الألمان على التصريح به.

مع عملية «الجدار الواقي» الإسرائيلية وإعادة احتلال معظم المدن الفلسطينية وحصار مقر الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات بلغ نقد النخب الألمانية للدولة العبرية ذروته. عمليات الاغتيال التي قام بها الجيش الإسرائيلي ضد كوادر الانتفاضة والإصابات بين المدنيين الفلسطينيين بالإضافة إلى صور آلاف المعتقلين الفلسطينيين وطريقة معاملتهم بقيت لفترة طويلة على شاشات التلفزة الألمانية وأثرت تأثيراً هائلاً في الوعي السياسي للشارع الألماني وخصوصاً عند النخب السياسية. وزير العمل الألماني



السابق وأحد أبرز قيادي الحزب الديمقراطي المسيحي المعارض نوربرت بلوم (Norbert Blüm) تحدث في رسالة إلى السفير الإسرائيلي في برلين عن «حرب إبادة بلا رادع» تقوم بها الحكومة الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني. سياسة القبضة الحديدية التي مارسها شارون ضد الفلسطينيين وتصريحاته الغريبة حول ندمه على عدم إغتيال عرفات أحرجت أصدقاء إسرائيل في ألمانيا، إذ لم يعد لديهم مايدافعون عنه. كذلك وجدت الحكومة الألمانية نفسها في وضع حرج، فهي من جهة لاتريد التخلي عن "مسؤولياتها التاريخية تجاه إسرائيل"، ومن جهة أخرى لاتستطيع أن تقف مكتوفة الأيدي أمام ممارسات الجيش الإسرائيلي في المدن والمخيمات الفلسطينية، خصوصاً ما تردد عن «مجازر» مخيم جنين والانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان التي حدثت في المناطق الفلسطينية وذلك باعتراف منظمات حقوق الإنسان الإسرائيلية. وأمام هذا الضغط أعلنت وزارة الدفاع الألمانية وقف تصدير جميع المعدات العسكرية وقطع الغيار إلى إسرائيل. المستشار الألماني غيرهارد شرودر تحدث ولأول مرة عن إمكانية قيام الجنود الألمان بالمشاركة في قوة حفظ سلام محتملة بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وهو ما اعتبر انقلاباً في الوعي السياسي الألماني لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وزير الخارجية يوشكا فيشر تلقى القسط الأكبر من الانتقادات إذ اتهمته المعارضة المسيحية والليبرالية بمحاباة الدولة العبرية وطالبته بإعلان أنّ إسرائيل هي المسؤولة عن التصعيد، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك أي إلى التفكير في فرض حصار إقتصادي عليها وهو ما كان من المحرمات في ألمانيا. ورغم افتقاد ألمانيا تاريخياً لسياسة شرق أوسطية واضحة كجاراتها الأوروبيات، فرنسا مثلاً، إلاّ أن فيشر حاول إعطاء صورة جديدة لألمانيا في الخارج عبر لعب دور سياسي أكثر فاعلية وعدم الإكتفاء بتقديم مساعدات مالية للفلسطينيين والوقوف إلى جانب إسرائيل كجزء من المسؤولية التاريخية لبلاده التي تسببت بأكبر مجزرة في التاريخ لليهود. حاول فيشر أيضاً ألاّ يقطع شعرة معاوية مع الطرفين ونجح إلى حد ما وفي ظل غياب أي وسيط أمريكي (في تلك الفترة)، في دفع الرئيس عرفات إلى إعلان فوري وشامل لوقف إطلاق النار ما اعتبر إنجازاً للدبلوماسية الألمانية. كما أنّ وزير الخارجية الألماني طرح برنامجاً طموحاً للحل من خمس نقاط لكنّ الجو العام في المنطقة وفي ألمانيا أيضاً ومحدودية الدور الألماني خصوصاً والأوروبي عموماً وغياب الحماسة الأمريكية لبرنامجه، كل هذه العوامل كبلت يد فيشر. حتى هذه اللحظة كان رد فعل المجلس المركزي ليهود ألمانيا هادئاً، إذ اكتفى نائب رئيس المجلس (الصحافي والوجه التلفزيوني المعروف) ميشائيل فريدمان (Michel Friedmann) بتحذير السياسيين الألمان من الوقوف إلى جانب أحد طرفي النزاع، إذ قال بالحرف الواحد: "انتقادات نعم، لكن الإنحياز إلى أي طرف فهذا غير مقبول."

العمليات الانتحارية ـ المقاومة كإرهاب

أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة أثرت سلبياً في صورة النضال التحرري الفلسطيني ضد الإحتلال الإسرائيلي. وبالرغم من أنّ انتفاضة الأقصى قد نجحت إلى حد كبير إلى إعادة الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي إلى جذوره وحصرته ببعديه الأساسيين اللذين غابا طويلاً عن التداول، أعني الإحتلال والاستيطان، ما يعني أن مقاومة الإحتلال والعمليات ضد المستوطنين المسلحين أضحت أموراً مشروعة تقرها القوانين الدولية، إلاّ أنّ الحكومة الإسرائيلية استطاعت أن تستثمر بصورة متقنة الخطاب الأمريكي ضد الإرهاب. "فالإرهاب إرهاب سواء أكان في نيويورك أم في تل أبيب". وقد مدت بعض المنظمات الفلسطينية بطوق النجاة لرئيس الوزراء الإسرائيلي وساهمت في إنجاح استراتيجيته في تسويق المقاومة الفلسطينية إلى الخارج كعمليات إرهابية تستهدف المدنيين فقط. فبعض عمليات حركتي حماس والجهاد الإسلامي وحتى بعض عمليات كتائب الأقصى الانتقامية وخصوصاً تلك التي استهدفت المطاعم وقاعات الرقص والباصات والتي راح ضحيتها العشرات من المدنيين الإسرائيليين لم تلق أي تفهم من الرأي العام الألماني، لا بل يمكن القول إنها أطاحت بكل الرصيد النضالي الفلسطيني في ألمانيا، بعد أن كانت المدن الألمانية الكبرى ولأول مرة في تاريخ الصراع العربي ـ الإسرائيلي، قد أضحت مسرحاً للمظاهرات المؤيدة لحقوق الشعب الفلسطيني والداعية لوقف العمليات العسكرية الإسرائيلية في المناطق الفلسطينية. في برلين مثلاً شارك دعاة سلام إسرائيليون في هذه المظاهرات التي شهدت حضوراً ألمانياً كثيفاً. المجلس المركزي ليهود ألمانيا تدخل بصورة أوضح هذه المرة في الصراع ونظم مظاهرة تأييد لإسرائيل في العاشر من شهر نيسان/ أبريل في مدينة فرانكفورت شارك فيها أكثر من ألفي شخص بينهم وزير الداخلية الألمانية أوتو شيلي وبعض قادة الأحزاب الألمانية. ورغم أنّ شعار المظاهرة الرسمي كان «لا للإرهاب نعم للسلام» إلا

أنها كانت أول مظاهرة تأييد واضحة لإسرائيل في ألمانيا إلى جانب عشرات المظاهرات المؤيدة للفلسطينيين. طابع هذه المظاهرة كان رسمياً (على عكس المظاهرات المؤيدة للفلسطينيين) نظراً لمشاركة السفير الإسرائيلي في برلين ووزير الداخلية الألماني. في مظاهرة فرانكفورت وما بعدها أخذت الأمور تأخذ منحىً جديداً، إذ حذر الخطباء وخصوصاً باول شبيغل (Paul Spiegel) رئيس المجلس المركزي ليهود ألمانيا والسفير الإسرائيلي من انتشار موجة العداء للسامية في ألمانيا من خلال نقد ممارسات الحكومة الإسرائيلية. هذا التحذير الذي ماهو إلا تذكير بـ «التابو» الموجود في ألمانيا منذ عقود، سيرافق من الآن فصاعداً أي مناقشة حول الموضوع. قبل مظاهرة فرانكفورت بيومين طالعتنا إحدى الصحف الألمانية بمناظرة حول ممارسات الحكومة الإسرائيلية برئاسة شارون والعمليات الإنتحارية الفلسطينية دارت على صفحاتها على شكل رسائل مفتوحة بين روبرت نويديك الذي سبق ذكره والكاتب الألماني من أصل يهودي رالف جوردانو (Ralph Giordano) وهذه المناقشة لم تكن الأولى إذ شهد الإعلام الألماني مناقشات حادة بين أنصار إسرائيل ومنتقديها. في هذه المناظرة بدا تأثير العمليات الإنتحارية واضحاً في اللغة التي سادت عند النخب الألمانية إذ تحدث الكاتبان عن الإرهاب الفلسطيني رغم موقفيهما المتناقضين. فنويديك المعروف بانتقاداته لشارون يكتب لجوردانو "إذا كان الإنسان صادقاً عليه ألاّ يلعن الإرهاب الفلسطيني فقط ـ نحن متفقان في هذه النقطة ـ بل من واجبه أن يتحدث عن انتهاكات حقوق الإنسان في الجانب الإسرائيلي." فيرد عليه جوردانو المعروف بمواقفه المتعاطفة مع إسرائيل "هل عملية الجدار الواقي كانت هكذا بدون دافع؟ أليست حماس والجهاد وقنابلهما البشرية مسؤولة عن دفع إسرائيل إلى هذه العملية؟ العنف في الشرق الأوسط ليس من طرف واحد، إنه من طرفين. والطرف الآخر (الفلسطيني) نظام إرهابي إسلامي أصولي يتجاوز خطره إسرائيل. هذا العدو لا يريد السلام ولا بأي ثمن."

يورغن موليمان (Jürgen Möllemann) رئيس جمعية الصداقة الألمانية ـ العربية ونائب رئيس الحزب الديمقراطي الحر (الليبرالي) وزعيم الحزب في ولاية «ويستفاليا شمال الراين» شخصية مثيرة للجدل في ألمانيا. ومن موقعه كرئيس للجمعية ومعروف بصداقاته الكثيرة في البلدان العربية كان لابد لموليمان أنْ يدلي بدلوه في هذه القضية. والرجل لم يتردد في دخول السجال لا بل أضفى عليه بعداً جديداً إذ أخذ النقاش منعطفاً جديداً بفضل تدخلاته، لقد تحول إلى حدث ألماني داخلي استعملت فيه كل الأسلحة الكلامية لا بل أخطرها، أعني ماسمي بـ «العداء للسامية». في هذا السجال أطلق موليمان تصريحات من العيار الثقيل التي لم تشهد الأذن الألمانية سماعها. موليمان استعمل في البداية مسلمة بسيطة لاتحتاج إلى اجتهاد كبير في رأيه، إنه انطلق من فكرة الإحتلال ونقيضها أي المقاومة المشروعة، إذ قال حرفياً: "لو أن بلادي كانت محتلة لدافعت عنها بكل ما أوتيت من قوة حتى بالسلاح ولنقلت الحرب إلى بلد العدو!" هذا التصريح الذي

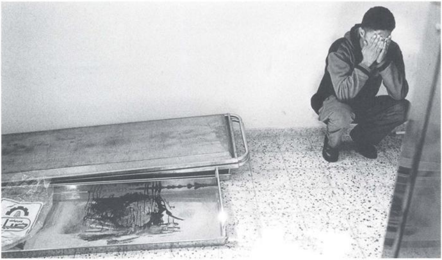


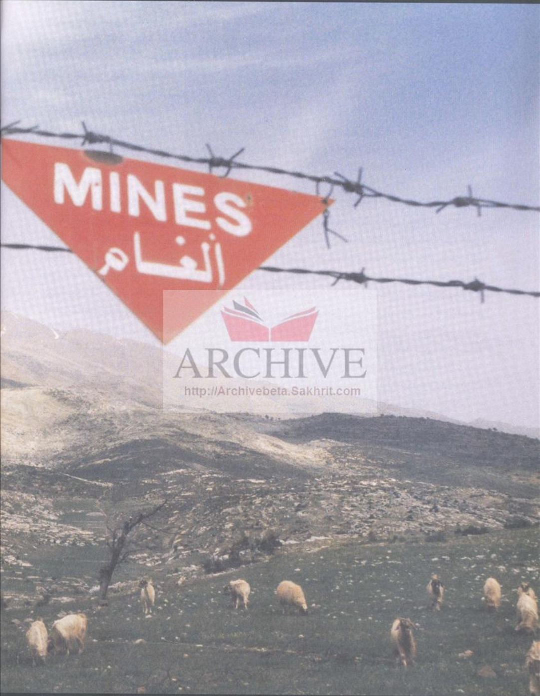
يبدو عادياً لو قيل في مكان آخر وفي ظروف مغايرة، لكن نظراً للوضع الخاص في ألمانيا ومع ما خلفته العمليات الانتحارية الفلسطينية من آثار سلبية وخصوصاً تلك التي استهدفت المدنيين الإسرائيليين وفي ظل الحملة الغربية على الإرهاب، أعطت للتصريح مفعولاً آخر، خصوصاً في ظل الفشل العربي والفلسطيني في إقناع العالم في تحديد مفهوم جديد للإرهاب، أو بمعنى أدق التمييز بين الإرهاب ومقاومة الاحتلال. المحيطون بهذا



السياسي لم يفاجؤوا بكلامه فهذه هي في الحقيقة مواقفه المعروفة. مع ذلك كان لابد من استغلالها، فالبلد مقبل على انتخابات مفصلية وفي الحملة الانتخابية يصبح كل سلاح مشروعاً. لكن العنصر الأبرز الذي حرك هذه المناقشة وغذاها هو ترافقها مع أزمة النائب الألماني من أصل سوري عن حزب الخضر (حزب وزير الخارجية) في برلمان ولاية «ويستفاليا شمال الراين» جمال قارصلي. قارصلي ترك حزب الخضر احتجاجاً على سياساته وخصوصاً مواقف زعيمه وزير الخارجية فيشر من إسرائيل. وبما أنّ موليمان كان قد أضحى المدافع الشرس عن القضايا العربية في النادي السياسي الألماني فإنه من المنطقي أن يقف قارصلي - العربي الأصل - إلى جانب موليمان، وبالفعل قدم طلب انتسابه إلى الحزب الليبرالي (حزب موليمان). قارصلي مضى بالمناقشة إلى أقصاها، إذ صرح لصحيفة يمينية متطرفة بأنّ الجيش الإسرائيلي "يستخدم أساليب نازية مع الشعب الفلسطيني"، في إشارة إلى الاغتيالات والاعتقالات الجماعية التي حدثت في المدن والمخيمات مع بدء عملية «الجدار الواقي» التي قام بها الجيش الإسرائيلي. لم يكتف النائب العربي بهذا التصريح بل أتبعه بآخر، وكان القشة التي قصمت ظهر البعير، إذ قال بأنّ في ألمانيا "لوبياً صهيونياً يتحكم بكل شيء" في إشارة إلى تأثير المجلس المركزي ليهود ألمانيا. هنا ارتفعت الأصوات فوراً من جميع الأحزاب والفعاليات السياسية مستنكرة هذا المستوى من الكلام وخصوصاً من نائب قادم في الأصل من مجتمع آخر غير مسموح له العبث بقواعد اللعبة. تصريحات قارصلي أصبحت ككرة الثلج لا تني تكبر كلما لمسها أحدهم. المجلس المركزي ليهود ألمانيا لم يتردد في إطلاق تعبير اللاسامية على كلام قارصلي. موليمان بادر بسرعة وطالب النائب المرشح للدخول في حزبه وكتلته البرلمانية إلى التراجع فوراً والاعتذار، وهو ما فعله الرجل. لكن موليمان نفسه وقع في الفخ، ففي معرض دفاعه عن قارصلي أطلق قنبلة كانت كفيلة بخلط كل الأوراق ونقل الأزمة من مجرد تصريحات لنائب من أصل عربي في برلمان ولاية إلى قضية سياسية تهم كل المجتمع الألماني وأحزابه، لا بل تحولت إلى أزمة سياسية في حزب موليمان نفسه الذي شارك في معظم الحكومات التي تعاقبت على حكم ألمانيا منذ انتهاء الحرب. موليمان اتهم نائب رئيس المجلس المركزي ليهود ألمانيا ميشائيل فريدمان ورئيس وزراء إسرائيل أرييل شارون بأنهما المسؤولان عن إثارة اللاسامية في ألمانيا، الأول "بأسلوبه المتعجرف الخبيث والثاني بممارساته ضد الشعب الفلسطيني." هنا قامت الدنيا ولم تقعد، فهذه التعابير كانت تستخدم في الماضي ضد اليهود وهذا ما يريد الألمان أن ينسوه. باول شبيغل رئيس المجلس المركزي ليهود ألمانيا اعتبر كلام موليمان أخطر تصريح لاسامي منذ الحرب العالمية الثانية وطالبه بالاعتذار فوراً من نائبه. وبتصريح موليمان الجديد لم تعد القضية تخص قارصلي الذي بدا لاعباً صغيراً في موضوع أكبر منه بكثير. إنه يخص المجتمع الألماني وكيف يتعامل مع تاريخه ومع ماضيه، مع مسؤوليته تجاه الهولوكوست وتجاه دولة إسرائيل. ومع أن المناقشة أضحت شأناً ألمانياً داخلياً، إلاّ أن التدخل الأمريكي فيها من خلال التحذير بتنامي اللاسامية في أوروبا وكذلك تحذير الرئيس الإسرائيلي من تنامي العداء لليهود في ألمانيا قد صبا الزيت على النار وأعطيا المناقشة بعداً أخطر. قارصلي الذي يعيش في ألمانيا منذ سنوات طويلة يدرك خطورة العبث بمثل هذه المسائل، وخصوصاً عندما تتحدث فيها مع صحيفة يمينية متطرفة، لكن الأخطر أن موليمان انجر إلى الموضوع ربما لأسباب انتخابية، فتحولت القضية إلى أزمة موليمان وحزبه وتنامي العداء لليهود في ألمانيا.

تصدرت تصريحات موليمان وردود خصومه عليه الصفحات الأولى لكبريات الصحف الألمانية وتدخل فيها كل السياسيين حتى المستشار غيرهارد شرودر. والسؤال الذي ردده الجميع هل خرق موليمان المحرمات التي لاينبغي المس بها؟ والحق يقال بأنّ انتقادات موليمان للحكومة الإسرائيلية قد لقيت تعاطفاً في بعض الأوساط الشعبية لكنّ الخوف من تنامي المد اليمني المتطرف (النازي) على أرضية العداء لليهود كبح هذا التعاطف. ازداد الضغط على موليمان من كل الأطراف حتى من قادة حزبه وأضحى الحزب الليبرالي قاب قوسين أو أدنى من الانشقاق. لكنه رفض التراجع وأصر أن من حقه انتقاد سياسة أية دولة ومنها إسرائيل، ونفى أي علاقة لانتقاداته لحكومة شارون بفكرة العداء للسامية. وفي ظل هذه المعمعة أخذت المناقشة منحى جديداً في ظل الرسائل التي تلقاها موليمان من متطرفين يمينيين. ونهض السؤال لا بل الاتهام بأنّ الحزب الليبرالي يسير بشعبويته من خلال طموحه لتوسيع قاعدته الانتخابية لتصل إلى ١٨٪ وهو ما كان موليمان قد طالب به مراراً، يسير نحو اللاسامية. لم يصمد موليمان أمام كل هذه الضغوط وخصوصاً تلك التي جاءت من رئيس حزبه الذي كان يعد لأول جولة شرق أوسطية له وفي القلب منها بالطبع زيارة إسرائيل، فوجه لنائبه إنذاراً وحذره من مغبة المضي في «تعنته». هنا تراجع موليمان واعتذر من اليهود في ألمانيا، في حال إذا كان تصريحه السابق قد مس مشاعرهم لكنه احتفظ لنفسه بماء الوجه إذ لم يعتذر شخصياً لفريدمان. وباعتذار موليمان ورفض عضوية قارصلي في الحزب الليبرالي وحتى في كتلته البرلمانية بدا وكأنّ الحريق داخل الحزب الليبرالي ومن ثم داخل ألمانيا قد انطفأ. لكن النتائج لم تكن بسيطة كما يظهر للوهلة الأولى، فقد حدث شرخ لا يمكن إصلاحه بسهولة لا بل جاءت هذه المناقشة لتطيح بكل الإنجازات التي تمت في الوعي السياسي الألماني بعد اندلاع الإنتفاضة والعمليات العسكرية الإسرائيلية في المناطق الفلسطينية ضمن ما سمي بعملية «السور الواقي». كل هذه القضايا الهامة التي كانت قد تبلورت في وعي النخب الألمانية حول فهم جديد للقضية الفلسطينية والتعاطي الألماني معها قد تراجعت ليحل محلها الماضي النازي الألماني وكيفية التعامل معه وخرق المحرمات أو عدم خرقها التي بقيت في النهاية محرمات ولم تمس. أزمة موليمان ـ قارصلي وبالطريقة التي ظهرت فيها أضرت بصورة الجميع، جميع أطرافها، وربما يكون الخاسر الأكبر فيها هو الطرف الذي لم يشارك أصلاً في هذه المناقشة مع أنها دارت حوله أعني الفلسطيني. فبعد أن هدأت الحرب الكلامية في ألمانيا وعاد كل طرف إلى موقعه لم نعد نسمع باحتجاجات المثقفين الألمان ولا السياسيين على إعادة إحتلال إسرائيل للمدن الفلسطينية وإلى أجل غير مسمى. الاحتلال والاستيطان اللذان احتلا موقعاً هاماً في وعي النخب الألمانية قبل هذه المناقشة قد تراجعا كثيراً إلى حد لم نعد نسمع أي انتقادات للعمليات العسكرية الإسرائيلية في المناطق الفلسطينية، لا بل أخذت وسائل الإعلام الألمانية تنقل أخبارها وكأنها أضحت أموراً مألوفة.




MINES
ألغام





كاي فيدنهوفر Kai Wiedenhöfer

الفلسطينيون من إنتفاضة إلى أخرى

مشاهدات مصور صحفي ألماني

في شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، العام الثاني لانتفاضة الأقصى، أمام نقطة تفتيش في وادي المجرمين، شمال مدينة القدس، يتفحص عوفر ماركس، الجندي الإسرائيلي، جواز سفري. يتطلع بنظرات حائرة إلى علم ولاية بادنفورتمبرغ المثبت على دراجتي النارية.

ـ ها، أهي حرب صليبية جديدة؟ من أين أنت؟

بدا له، علم الولاية الألمانية الجنوبية المزدان بالأسود الثلاثة على أرضية ذهبية سوداء، أشبه بعلم ريتشارد قلب الأسد، الذي كان يرفرف قبل تسعة قرون فوق الأراضي المقدسة. هذا العلم يجعلني اليوم مميزاً بين المستوطنين والفلسطينيين على السواء. فالشوارع شهدت إطلاق نار بشكل رهيب. وعلمي هذا يحيرهم، لا أحد يعرفه. وإلى أن يتبلور في أذهانهم تصور ما حولي، إن كنتُ صديقاً أم عدواً، أكون قد اقتربت منهم إلى حد يسمح لي أن أبادرهم بالحديث.

ضحك عوفر ماركس قائلا: أية صدفة هذه، كنت في السنة الماضية بالذات في بلدك.

ـ أين؟

ـ في منطقة جبال شفابن.

ـ أين كنت بالضبط؟

ـ في بوتنهاوزن.

ـ بوتنهاوزن؟!

بوتنهاوزن تلك القرية الصغيرة في جبال شفابن، حيث كان جده يعيش ويعمل تاجراً للماشية.

قبل ثلاث عشرة سنة شرعت في محاولتي الأولى في التصوير في بوتنهاوزن نفسها. كان تحقيقاً مصوراً عن مقبرة اليهود. إذ وجدت على الصورة رقم ٠٠٠٥١، بل حتى من غير الاستعانة بعدسة مكبرة، شاهدة قبر لعائلة عوفر: كارولينا هيرش ماركس، ١٨٣٩/٢/٢٣ ـ ١٩٢٣/٩/٢٧. معظم يهود القرية لقوا حتفهم في

الهولوكوست، ولا يوجد ما يـذكر بهم سوى هذه المقبرة ولوحـة في سـاحـة الـكنيس. ولو لم تحـدث الإبادة الجماعيـة، لربما كان عوفر يتخذ مقـعداً له، في ساعات الصباح هذه، في قـاعة من إحـدى قاعـات الجامـعات الألمانيـة بدلاً من أن يدقق في الـبطاقـات الشخـصيـة للفلسطينيين.

لم يمض على هذه الحـادثة شـهـر حـتى زحـفت دبابات شـارون مقـتحـمة مـدن الحكم الذاتي الفلسطينية. ولم تخلف وراءها سوى قعقـعة الرشاشات والمدافع في الربى والوديان على مـشـارف بيت لحم وبيت جـالا، المدينتين اللتين عشت فـي ربوعهمـا ستة أشـهر. ويرد المدافعون الفلسطينيون على ذلك بإطلاق الرصـاص بشكل متقطع. على مبعـدة بضعة مئات من الأمتـار، حيث أقف، لقيت امرأة شابة حتفها، إثر إصـابتها بقذيفة دبابة، حين كانت تحاول عبـور الشارع. فهـذه حرب لا تعرف الجبـهات. تجتـاح الدبابات المدن طولاً وعـرضاً، تسـحق السيـارات تحت جنازيرها. وحين زحفت الدبابات على بيت جالا، أطلق عليها ثلة من أفراد الشرطة الفلسطينية بضعة عيارات نارية بطريقة رمزية، كلاشنيكوف عيار ٧,٦٢ مليمتر في مواجهـة مدافع ذات ماسورة بحجم ١٢ سنتيـمتر ودروع مكونة من عدة طبقات، كل طبقة منها بثخن كف اليد. عدوت مبـتعداً، ثم تمالكت نفسي مغالبـاً الخوف، عدت أدراجي إلى الدبابات الأربع. توقفت الدبابات أخيراً أمام الكنيسة الأرثوذكـسية. كان الجنود يثبون منـها محاولين اقتحـام بناية، كسروا نوافذها وأطلقـوا النار على البيوت وفي الشـوارع المهـجـورة في هذا المكان، الذي مـا زال يحـتفظ بسمـاته من العصـر الوسيط. توقف الجنود عن مواصلة مهمتهم بعد الباب الحديدي الرابع عشر. بدا لي عملهـم هذا أخرق. طفـقت أضحك وأنا أصـور الجنود ذوي السحنـات المتوترة. وحين أخذوا ينسـحبـون، فتح أحد الأبواب، اقـتحمـوه بالركلات بالأحـذية وأخمص البنادق. اندفع قائد المجموعة إلى الداخل، لحـقه خمسة جنود. تبعتهم. وجدتني وجها لوجـه أمام فاتن مكركر التي سـبق لها أن دعـتني مرات عـدة إلى تناول القهـوة والكعك الذي تعده بنفسها. ولما كان الجنود لا يحسنون العربية جيداً، قمت بدور المترجم:

ـ ما اسم جيرانك؟

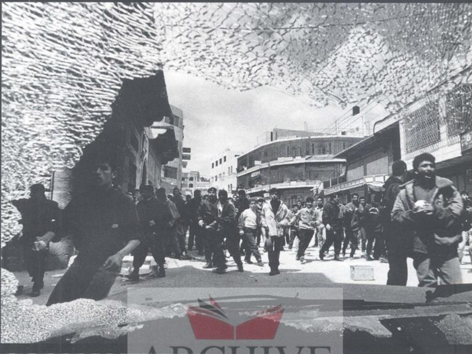
ـ لا أعرف، لأني لا أقطن هنا في غالب الأحيان، قالت فاتن. انسـحب الجنود والضجـر باد على مـلامحـهم، ليركلوا بابا آخر أثناء مرورهم. وإيذاناً بالوداع قاموا أمام البيت بإطـلاق النار في كل الاتجاهات بشكل عـشوائي. صرخت فاتن وعيناها امتلأتا بالدموع. ضممتها للحظات

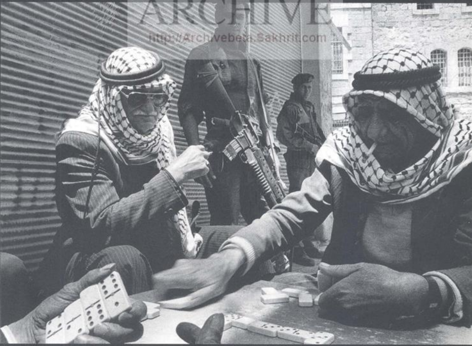
ثم عدوت وراء الدبابات. اختـرقت رصاصة واستقـرت في غرفة الطفلة مـونيكا، ابنة فات أي بصـيص من الأمل قد داعب مـخـيلتي حدوث تحولات نحـو الأحسن في المستقبل نفـسي الآن فـاقـداً الأمل. هذا السـلام، ال سلاماً حقيقياً قطعاً، قد احتضر بدوره. تمر بضعة أبيـات للشاعر النمسـاوي اليهودي الا فريد (Erich Fried) معلقة على لوحة في بيتي

كنتم تتوقون إلى مماهاة الشعوب الأخرى
التي اغتالتكم
وها أنتم تصبحون ندا لها
عشتم أطول
ممن ساموكم العسف
فهل تبقى تسكنكم النزعة الوحشية دوما؟

قرأت أول كتاب عن الصراع في الشرق الأو الرابعة عشرة من عمري. وقد سحرني هذا ا قـرأت الكثيـر عن الموضـوع نفسـه وتابعت الإسرائيلي للبنان (عام ١٩٨٢) بكل مشاعري ١٩٨٩ قمت بأول زيارة للـبلد المقدس. في من مدينة القدس دار نقاش بيني وبين طالب الصراع في الـشرق الأوسط. قبل فـترة قصـ النقاش كنت استنشقت لأول مرة في حـياتي للدموع عندمـا اجتاح جنود إسرائيليـون مخي وأخذوا يطلقونه على من حولهم. عندها فو قام به الجنود الإسرائيليون ولم استوعبه. وح حدث للطالب اليهودي قـال الطالب معلقاً: سوى مشـهـد صغير من هذا النـزاع. "! لـم التلميـح المبهم: فـأنا برأيه لم أر سوى نموذ وأبقي على عدسـة كاميرتي مـثبتـة عليه طو كان عليّ إذن أن أنتظر مشهداً أكبر؟!

المصـور العالمي المعـروف روبرت كابا أوصى يتـعـاملوا بود مع الـناس وأن يشـعـروهم ب استـنتجت من إقـامـتي الأولى في الأراضي المحتلة، أن هذا الأمر سيكون عسيراً من غير العربـية. فدونت في مـفكرتي: "من غيـر تحقيق تصـوير جيد". وبعد ما شـاركت في تحضيرية مكثفة لتعلم اللغة العربية في ألمانيا، ١٩٩١ إلى سوريا ومكثت لمدة عام في دمشق العربيـة. بين ليلة وضحـاها اختفى مـعلمي وبعـد أسـابيـع من القلـق علمت أن المخـابرا اعتـقلته. قلقت عليه، لكنني لم أسـتطع عم أجله.









لقد خلقت اللغة العربية الدعامة الأساسية لعملي حول الفلسطينيين. فالاحتكاك المباشر بالناس لا يمكن الاستعاضة عنه، إذ لا يلعب المترجم أكثر من دور المساعد. ولا يمكن خلق الثقة من دون تعاطي لغة الناس أنفسهم، والحصول على صور جيدة لا يتم إلا بالاقتراب منهم. كنت أصغي طيلة ساعات للفلسطينيين المثقلين بمشاعر الخيبة والإحباط، محاولاً ألا أتوارى خلف كاميرتي. لم أعرف شيئاً اسمه التخلي عن الانفعالات، الذي غالباً ما تقتضيه مهنتي.

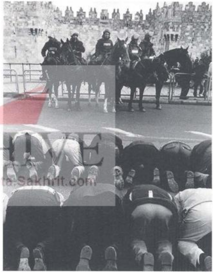
التقيت على شاطئ البحر، أثناء إحدى استطلاعاتي اليومية في مخيم الشاطئ للاجئين الفلسطينيين بيوسف (٣٨ سنة). كان يندب كثرة القتلى عند تقاطع نتساريم في قطاع غزة ويفجعه موت محمد الدرة الذي قتل إلى جانب والده. "أين، أين السلام؟" كان يصرخ عالياً بالعبرية، وكأني مسؤول عن نزاع الشرق الأوسط. كان يوسف يعمل في تل أبيب، لذا فهو يتقن لغة المحتلين. بينما أنا لا أجيدها للأسف. وإن كانت الشكوك تحوم حولي باستمرار، بأني قد أكون جاسوساً إسرائيلياً. يا للتهمة المنهكة التي أضحيت أواجهها يومياً! أصبح يوسف منذ بداية انتفاضة الأقصى عاطلاً عن العمل. إنه يتحدث عن بياراته، بيارات البرتقال في يافا التي لم يرها قط. يسير محتداً في ذهابه إلى حجرته الخرسانية ويعود بعلبة مجوهرات معدنية فاخرة وقد غلفها برقاقة بلاستيكية سميكة. يفتح بعناية فائقة كنزه. كانت ذات يوم علبة رائعة، الحواف والقوائم مؤطرة بالنحاس الأصفر، بيد أن المعدن الأخضر أخذ بالتآكل بفعل صدأ الهواء المشبع بالأملاح في مخيم الشاطئ. لا يسمح لي أن التقط لها صورة، "إنها مقدسة"، يقول يوسف. إبان النزوح قبل ٥٣ عاماً جلبها والده معه إلى المخيم. يفتحها، فتلوح عقود ملكية أرض مساحتها ٢٥٠ دونماً بالقرب من يافا، ما زالت نظيفة ومغلفة برقائق البلاستيك، صادرة عن دائرة الحاكم الإنجليزي لفلسطين. أحدث تلك العقود كان يعود لعام ١٩٤٢. يريني المستندات واحداً واحداً. "هذه أرضي! أريد أن استرجعها، لا أريد أن أعيش لفترة أطول في هذا الحضيض. على اليهود أن يعودوا إلى حيث أتوا، إلى روسيا وبولونيا وإثيوبيا!"

أتناول غدائي في نفس الملجأ في بيت بائع السمك أبي خالد، حيث يقدم سمك الفَرخ اللذيذ. تربطني بأبي خالد صداقة تمتد إلى ثماني سنوات. وفي المساء أزور شمعون الذي يقطن في كيبوتس ياد موردخاي. وهو لا يبعد سوى ثمانية كيلومترات عن مخيم الشاطئ للاجئين. في بيت شمعون تقدم تورتة الكرز الرائعة على طريقة شفارتسفالد، كما هو مألوف في كل يوم سبت، وهي من إعداد زوجته مريم. وقد أقيم جزء من كيبوتس شمعون على أراضي هيربيا، وهي قرية أبي خالد التي شرد منها عام ١٩٤٨ عندما كان في السابعة من عمره. جرى هدم القرية بطريقة وكأنها لم تكن قائمة في يوم ما، ثم استولى على قسم كبير من أراضيها كيبوتس "ياد موردخاي". ما زال أبو خالد حتى اليوم حانقاً على الظلم الذي حاق به. فها هو مسقط رأسه قريب منه ولكنه في ذات الوقت بعيد المنال. إن شمعون على يقين بأن وجوده هنا قائم على الحيف الذي لحق بالآخرين. وهذه حصافة نادرة.

أقمت في عام ١٩٩٣ ـ ٩٤ لمدة عشرة أشهر في مدينة غزة. كانت فترة صعبة وفي الوقت نفسه غنية بالتجارب. فالمحيط يبعث على الكآبة وأنا أشعر بالوحدة. كان الفلسطينيون يعقدون آمالاً كبيرة على قضية السلام، بيد أنني كنت أوجس خيفة من أن تذهب تلك الآمال أدراج الرياح. كنت أتحدث عن تطبيق اتفاقية السلام وأنا واثق تماماً من فشلها. فهي لم تنص على إنهاء الاحتلال، إنما أبقت عليه تحت يافطة أخرى، أي "الحكم الذاتي". فقضايا مثل إقامة المستوطنات، ومدينة القدس ومشكلة اللاجئين تركت دون معالجة. لقد هللت وسائل الإعلام الغربية للاتفاق، إلا أنه لم يكن أكثر من معاهدة فرساي "شرق أوسطية". على العكس من ذلك، فهو خلق مشاكل جديدة، بدلاً من أن يوجد حلولاً للمشاكل المعلقة. أقف إزاء هذا الواقع مكتوف الأيدي، والسؤال يلح عليّ إن كان عملي هنا كمصور له مغزى ما بعد الآن؟!

الأوضاع المادية هنا عسيرة. فساعات منع التجول التي تصبح سارية المفعول بعد الثامنة مساء تحرم المرء من أي شكل من أشكال التسلية، حتى لو كان مجرد ارتياد مطعم صغير. هكذا أقبع في مسكني، أقرأ، أحمض الأفلام وأستنسخها على جهاز تكبير من صنع لايكا ما زال يستخدم منذ خمسة وثلاثين عاماً وقد جررته معي من ألمانيا. أخذ العنف والحيف الماثل في كل مكان هنا ينال مني. ولأروح عن نفسي، أسافر كل ثلاثة أسابيع إلى بيت جالا المسيحية لأمضي بضعة أيام عند الأصدقاء. كان تعبير "الانتفاضة" يسمع هناك وكأنه كلمة أجنبية. وإن أصبح أمراً مألوفاً أن يسمع اليوم هدير الدبابات وهي تجتاح هذا المكان، الذي كنت أهرب إليه من غزة لأنشد الراحة فيه، فهذا في رأيي دليل قاطع على فشل اتفاقية أوسلو. غير أنّ ما يميز بيت جالا عن غزة، هو أن

الدبابات هنا تخترق الشوارع، بينما هناك تخترق البيوت. العمل هنا مرهق. أحيانا أنهض صباحاً في جو من الريبة في شقتي الواقعة في الطابق الرابع من عمارة تطل على شارع عمر المختار، الشارع الرئيس في قلب غزة. ويسرح بصري إلى بحر من المنازل الرمادية الخرسانية: ألست أعرفها كلها، حق المعرفة، بيتاً بيتاً؟ أينبغي أن أظلّ أمارس هذا العبث يومياً؟ ها أنذا أسمعهم يرددون مراراً وتكراراً "هتلر جيد، اقتل اليهود!"، لأنّ الفلسطينيين المحشورين هنا غير قادرين على التطلع إلى أبعد من سور وطنهم غزة. أطلق قناص إسرائيلي النار في منطقة في الجوار لمدة نصف ساعة على ستة عشر شخصاً وكان يستهدف إصابتهم في ركبهم، بلا سبب، وفقا لشعار "الفلسطينيون على أي حال صراصير". إنها حرب الشوارع نفسها التي يتحدد فيها مسبقاً من المنتصر



ومن الخاسر. الأطفال يحيطون بي، يحسبونني وهم يصيحون "صورني! صورني!". أما المراهقون في مخيم اللاجئين، فهم يهتفون ورائي "جاسوس"، ويقومون بتدقيق جواز سفري، رغم أن أحداً منهم لا يفهم حرفاً لاتينياً واحداً. بيد أن وجود بضعة أختام سمات الدخول باللغة العربية جعلني أبدو أهلاً للشقة في نظرهم. داهمني ضابط إسرائيلي برتبة رائد بسيارته «الجيب» ودفعني إلى حفرة على جانب الطريق وهو يقذف كلماته في وجهي دون أن يحييني: "أعتقد أنك شخص خطير جداً" ثم استدار إلى الوراء وقفل راجعاً. خطر .. على من؟ عليه أم على معنويات جنوده؟ أهذا لمجرد أني قطعت بدراجة عمي النارية القديمة BMW عشرين ألف كيلو متر في بلد عدو، من غير أن أتعرض لمكروه؟ أم لأنه أراد أن يخيفني؟ إنها الأسئلة التي لم أعد أطيق طرحها على نفسي، لأن عقلي قد اعتراه الخمول نظراً للعبث المحدق بي.

أظن أن أعمالي، التي تتسم بالمثابرة ستحقق نتائج جيدة، فقد تداخلت الروح الشفافية البروتستانتية المحبة للعمل مع ما يسمى بعقلية المتخندقين، التي لم أعد قادراً على الإفلات منها. ولعي بهذا الموضوع والفضول المتأصل بداخلي جعلاني أواصل المضي، وإلا لما استطعت أن أعرض نفسي لمثل هذه الظروف. آخذ كاميرتي كل صباح وانطلق، فأنا أعرف في هذه الأثناء مدينة غزة أفضل بكثير مما أعرف مدينة «ايسن» الألمانية التي درست فيها ست سنوات.

إن مطلب المصورين، الذي كثيراً ما يتردد على مسامعنا، لإحداث تغييرات، لا يثير في نفسي أي حافز. ولربما من الأفضل إثارة نقاش يفضي إلى شيء من التفهم. في رأيي أن التصوير ومعايشة الواقع يحتلان ذات الأهمية، وهو ما ينطبق على الصور نفسها. فاكتساب الخبرات يساعدني على تأمل حياتي. فهي من ناحية توقظ لدي مشاعر الاغتراب، ومن ناحية أخرى تتيح لي أن أعيش بوعي قيماً أضحت بالنسبة إليّ أموراً بديهية: السلام، الطمأنينة، الرفاه ـ وبالدرجة الأولى الحرية.

في عام ١٩٩٣/ ٩٤ جبت على دراجتي النارية القطاع الساحلي البالغ طوله ٤٥ كيلو متراً ولمئات المرات. عدني الكثير من الصحفيين مجنوناً: ساكون في أقل من بضعة أسابيع ميتاً أو جريحاً. غير أن الدراجة النارية الوحيدة في قطاع غزة أصبحت «افتح يا سمسم»، كنت بواسطتها قادراً على التحرك في الأراضي الإسرائيلية والفلسطينية على السواء. أخذ الفلسطينيون يدعونني "حبيب الشعب". وأصبحت معروفاً في أماكن، لم تطأ أرضها قدماي من قبل. وقد أشار شاب فلسطيني وهو يبتسم بشماتة أنني أضحيت في غزة أكثر شهرة من مايكل جاكسون. لكن أحب إلى نفسي في هذه اللحظة أن أجلس في مقهاي المفضل في «شتوتغارت» وأشرب الكاكاو بدلاً من أن أكون مايكل جاكسون في غزة. وفي كل لحظات البؤس والملل هذه كانت الدراجة النارية بالنسبة إلي بمثابة الجزيرة. كثيراً ما أنسى النكد اليومي، حين أنطلق بها، بلا خوذة، إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط أو إلى بيارات البرتقال.

غير أن هذه الأيام أصبحت في عداد الماضي. فعلى مقربة من مستوطنة نتساريم في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، أطلقت أمام دراجتي عدة رصاصات لإرهابي. لم

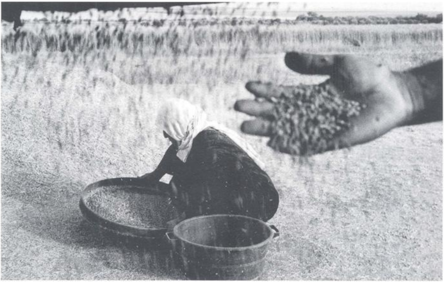
يدهشني الأمر، إنما استدرت. لم أعد أرى هناك شجرة ولا نبتة ولا بيتاً حول المستوطنة. إذ حولت الدبابات والجرافات الإسرائيلية هذه الأرض إلى منطقة محرمة. وليس هناك سوى المدافع الرشاشة تبرز من وسط عيون ريبئة معتمة.

بعد ثلاثة أشهر من هذه الحادثة تعرضت لعملية تبادل إطلاق النيران، حيث فتح الفلسطينيون، أثناء تشييع جثمان أحد أعضاء الجهاد الإسلامي، النار على بعضهم البعض. كانت الشرطة الفلسطينية قد قتلت قبل يوم فلسطينياً حاول إطلاق مدفع هاون على مستوطنة إسرائيلية في قطاع غزة المحتل. ألقى المتظاهرون المستشيطون غضباً حجارة على مخفر للشرطة الفلسطينية. مما دفع أحد أفراد الشرطة إلى الرد بإفراغ مخزن بندقيته الكلاشنيكوف. فانهار، على بعد ثلاثة أمتار مني، إلى جانب نعش الميت أفضل أصدقائه إثر إصابته برصاصة في بطنه. سحبناه من الشارع لنحتمي من النيران، غير أنه مات نزفاً في أقل من دقيقة. قبل سبع سنوات كنت في ذات المكان، آنذاك كان الجنود الإسرائيليون يطلقون النار.

بعد يومين من هذه الحادثة التقيت بالجندي الإسرائيلي يارون في بيت لحم. إنه يحرس هناك قبر راحيل زوجة إبراهيم نبي العهد القديم، التي يُزعم أنها مدفونة هنا. يؤدي يارون هنا خدمة الاحتياط في الجيش الإسرائيلي، ليحول بين المصلين من اليهود الأرثوذكس من جهة والقناصة الفلسطينيين من جهة أخرى. إنه يشير إلى النقش العربي، من القرن الثالث عشر، الذي يزدان به القبر، والذي حطم اليهود المتظاهرون بالتدين جانباً منه. "إني أحرس قبراً عربياً من العرب لصالح اليهود الذين يعتقدون بشيء لا صحة له أصلاً. فراحيل ليست مدفونة هنا." وهذا لا يحتل أي أهمية، كما يرى يارون، فالقبر هو مجرد ذريعة للجيش الإسرائيلي للإبقاء على وجوده في هذه المدينة الفلسطينية.

بدا لي أن التصوير في الأراضي المحتلة شيء عبثي وغريب، كالعنف والأوضاع الشاذة التي عشتها هناك. لم يعد بوسعي أن أحتمل خيبة الأمل لدرجة أنني وددت ألا أعود إلى هنا ثانية. أصبح من غير الممكن توقع وضع حد للعنف، كما لاح في الأفق رعب جديد. مع ذلك فإن ظاهرة رافضي الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي والناشطين من أجل السلام، تعد مدعاة للتفاؤل. "أخرجوا من هذه الأراضي" هذا ما نادت به يافطة إحدى المظاهرات في تل أبيب في شباط/ فبراير ٢٠٠٢. وقد سبق للفيلسوف يشعياهو لايبوفتش أن ذكر قبل ثلاثين عاماً، "أن إسرائيل خسرت حرب الأيام الستة في اليوم السابع." بل حتى وزير الدفاع الإسرائيلي الأسبق موشي دايان أدرك ذلك: "أسوأ أنواع الحروب هي الحروب التي لا تنتهي قط. إنها أسوأ بكثير من الحروب الخاسرة." هذا ما قاله عام ١٩٦٦ ـ بعد زيارة له إلى فيتنام. كان هذا قبل سنة من تحركه مع جيشه في حرب الأيام الستة، التي ابتدأ بها الاحتلال.

ترجمة: علي أحمد محمود



غوستاف زايبت Gustav Seibt

الحائط كدين قومي

برنارد فاسر شتاين وكتابه عن الصراع حول القدس

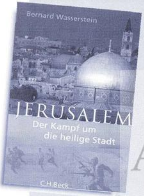
إنّ أجرأ وأحدث اقتراح لإنهاء الصراع حول مدينة القدس، هو الاقتراح الذي تقدم به بطريرك الكنيسة اللاتينية عام ٢٠٠٠. البطريرك دعا إلى ترك السيادة على أقدس مكان في الأرض لله وحده. لقيت الفكرة اهتماماً ملحوظاً، كما يذكر المؤرخ البريطاني برنارد فاسرشتاين في كتابه حول "قضية القدس"، "إلى أن أشار خبراء القانون إلى الصعوبات الفنية في تنفيذها!"

لن تثير هذه الجملة (الواردة في الصفحة ٣٥٧) الضحك لدى قارئ كتاب فاسرشتاين، إذ أن الكاتب، الذي يتسم عمله بالدقة البالغة والإنصاف، يكون قد أخبر قارئه مراراً وتكراراً قبل وصوله إلى هذا الموضع، وإلى حد السأم، أن حل أعقد المشاكل الملقاة على عاتق الإنسان الورع لن يكون إلا بقدرة الله وبصيرته (ليس بالسرعة التي نتمناها). في الوقت نفسه، وبعد أن يطالع المرء تاريخ هذه المدينة، فإنه يود ألا يسمع اسم الرب بعد الآن.

إنّ كتاب فاسرشتاين يكاد يدفع بالقارىء إلى الإلحاد دفعاً، لذا يوافق هذا القارئ من أعماق قلبه على الاقتراح الذي تقدم به عام ١٩٤٧ أحد الدبلوماسيين الصينيين العاملين بالأمم المتحدة، وهو وضع الأماكن المقدسة في القدس تحت رعاية فيلسوف ملحد، لطيف المعشر ودمث الخلق!

"إنها بركة ذهبية مليئة بالعقارب"، هكذا وصف الجغرافي العربي "المقدسي" المدينة في القرن العاشر. قال المقدسي جملته في وقت لم تكن القدس قد عرفت بعد، الحروب الصليبية أو قوافل الحجاج المسلحة. ولكنّ هذا الصدام الأول بين الحضارات ليس الموضوع الأساسي الذي يتناوله فاسرشتاين في كتابه؛ صحيح أنه يغوص في التاريخ ليعرض الحقائق الدينية الأساسية التي تجعل من هذه البقعة مدينةً مقدسة لأتباع الديانات السماوية الثلاث (هيكل سليمان اليهودي، وطريق آلام المسيح، ورحلة الإسراء والمعراج للنبي محمد)، إلا أنه يبدأ كتابه بنهاية الإمبراطورية العثمانية المريضة، أي أنه يتناول تاريخ المدينة خلال القرن ونصف القرن الأخير. عبر التجاور المنظم نسبياً للديانات الثلاث، الذي لم يخل من أجواء مسممة، يصل الكاتب إلى جذور الكراهية العميقة المتأصلة في نفوس شعوب الحاضر.

مسالماً جميلاً يبدو لنا القرن التاسع عشر من خلال نظرتنا اليوم، حيث كان المسلمون واليهود والمسيحيون يعيشون في المدينة القديمة الضيقة، متجاورين في مناطق منفصلة عن بعضها انفصالاً تاماً: المسيحيون في حماية القناصل الأوربيين، الكاثوليك في حماية فرنسا، والأرثوذكس في حماية روسيا، والبروتستانت في حماية إنجلترا وبروسيا، واليهود القلائل في حماية البريطانيين. أقام أتباع مختلف الطوائف دور العبادة والمستشفيات، وبين الحين والآخر كان أحد الرعاة يتعطف ويشمل رعيته بزيارة، كما فعل القيصر فيلهلم الثاني عندما جاء عام ١٨٩٨ في موكب فخم، ممتطياً جواداً وكأنه من فرسان الصليب.



Bernard Wasserstein: Jerusalem. Der Kampf um die heilige Stadt. C. H. Beck Verlag, München 2002

كانت السلطات العثمانية تضطلع بتنظيم هذه المواكب بخليط من التراخي والمكر. توخياً للأمن، وحتى لا يصاب السائح الفضولي اللجوج بمكروه، كانت السلطات العثمانية تقوم بتبديل قوات الحرس إذا أصر أحد النبلاء الأوروبيين على زيارة الحرم الشريف المحظور على غير المؤمنين. كانت الأجواء الدينية لا تزال تتسم باللطف والتسامح،

وكانت المسائل العقائدية تخفي تحت عباءتها في أغلب الأحيان مصالح استعمارية. وعندما وطأت أقدام اليهود الأوروبيين الأوائل أرض فلسطين إثر اشتداد عود الحركة الصهيونية لم يتحمسوا كثيرا لمدينة القدس. عن الحي اليهودي هناك كتب الزعيم الصهيوني حاييم فايتسمان عام ١٩١٨ محبطاً: "لا شيء إلا القذارة والأمراض. هذا الفقر المدقع، والجهل الفاقع، والتعصب الشنيع. إن قلب الإنسان ليدمى عندما يرى كل هذا البؤس". في هذا الموضع كان باستطاعة فاسرشتاين أن يستشهد أيضاً بسيغموند فرويد الذي كتب عام ١٩٣٠ في أحد خطاباته يقول: "لا أستطيع أن أشعر بأي تعاطف مع هذا الورع الكاذب الذي يصنع من حائط هيرودس ديناً قومياً يتحدى مشاعر أهل البلاد". آنذاك بدأت بالفعل النزاعات الأولى بين العرب واليهود أمام حائط المبكى.

عديدة هي النتائج المثيرة التي تثبتها هذه الدراسة العلمية الموضوعية الجافة إلى أقصى حدود الجفاف، وأكثر النتائج إثارة هو تقديم الدليل على قلة اهتمام الصهاينة الأوائل بالقدس، وهو ما ينطبق أيضاً على اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين. عندما علم تيودور هرتزل عام ١٨٩٦ بتصريحات السلطان العثماني بضرورة أن يبقى مسجد الخليفة عمر في حوزة المسلمين أبداً، وإصراره على عدم التفريط في القدس، كان جواب هرتزل: "لدينا ما ننصح به السلطان: فلنجعل للقدس وضعاً خاصاً، لنجعلها أرضاً يملكها الجميع ولا يملكها أحد، لتكن المدينة المكان المقدس المفتوح أمام كافة المؤمنين، بوتقة عظمى للثقافات والعقائد وأساليب الحياة". حتى بعد تأسيس الدولة الإسرائيلية أعلن أحد الوزراء أنه يعتقد أن "سكان تل أبيب، أو على الأقل غالبيتهم، يرتضون العيش بدون القدس". وعندما انتهى الانتداب البريطاني في فلسطين عام ١٩٤٨ قضت خطة الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين إلى ثلاث مناطق: منطقة يهودية، وأخرى عربية، وثالثة دولية وهي القدس. أعلنت إسرائيل عندئذ موافقتها على هذه الخطة التي لم تدخل أبداً حيز التنفيذ، وذلك لغياب الجهة التي تستطيع تنفيذها. وبدلاً من السعي لتطبيق الخطة شنت الدول العربية هجوماً عسكرياً على الدولة اليهودية الوليدة، أعقبه ما سُمي بحرب الاستقلال التي شردت خلالها إسرائيل مئات الآلاف من الفلسطينيين، ثم غزت القدس الغربية. لم تعلن إسرائيل القدس عاصمة لها إلا مع حلول عام ١٩٥٠، وبقي هذا القرار مثيراً للجدل، لا يلقى قبولاً لدى المجتمع الدولي. وظلت القدس حتى عام ١٩٦٧ مدينة مقسمة بين إسرائيل والأردن، وظل الحرم الشريف والأماكن الإسلامية المقدسة في أيد عربية. لقد نجم عن تشريد الفلسطينيين صراع بين القوميات، لكنه لم ينقلب آنذاك إلى صراع بين الأديان.

> **لا أستطيع أن أشعر بأي تعاطف مع هذا الورع الكاذب الذي يصنع من حائط هيرودس ديناً قومياً يتحدى مشاعر أهل البلاد.**
>
> *سيغموند فرويد*

في الفترة التي أعقبت عام ١٩٥٠ يوسع فاسرشتاين أفق دراسته لتشمل تاريخ المدينة، ونمو السكان، وسياسة الاستيطان، وتطور مرافق البنية التحتية، والنظم السياسية السائدة، وطبقات الصفوة الحاكمة، والرأي العام لدى الجانبين. بهذا المنهج يعرض المؤرخ الموضوعي الخلفيات التي سبقت نقطة التحول الخطيرة في تاريخ القدس، أي توحيد المدينة بعد حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧، وهو ما قررته إسرائيل في نشوة النصر، ونفذته عنوة وبلا تخطيط. وهكذا "احتل" الجيش الإسرائيلي الضفة الغربية وقطاع غزة، ثم ضم القدس ببساطة، وأعلنت المدينة جزءاً لا يتجزأ من دولة إسرائيل. من خلال هذه الأحداث بدأ الصراع العربي الإسرائيلي يتحول إلى حرب دينية. هُزم الإسلام وأُهين، فتطرف، أما اليهودية، التي حافظت على حيويتها عبر قرون طويلة من خلال روحانية التوراة، فقد أخذت تربط هويتها ببقعة معينة من الأرض.

ويرسم فاسرشتاين صورة ليست إيجابية تماماً لعمدة المدينة تيدي كوليك الذي يشترك أيضاً في تحمل وزر كافة أشكال التمييز المُجحفة والاضطهاد المادي الذي عانت منه المناطق الفلسطينية في القدس. يقول فاسرشتاين: "بذل تيدي كوليك جهده ليحافظ مظهرياً على صورة التعامل العادل مع السكان العرب، ولكن الأرقام تؤكد شيئاً آخر؛ إذ خصصت آخر موازنة تقدم بها للمدينة عام ١٩٩٢ حوالي ٩٠٠ دولار أمريكي لكل يهودي من سكان القدس، مقابل ١٥٠ دولار لكل عربي. ستة في المائة من إجمالي الموازنة كان مخصصاً للأحياء العربية التي يقطنها حوالي ٢٨٪ من سكان القدس."

هل هناك حلول؟ يورد فاسرشتاين، بعد فشل الموقف المسيحي الفاتيكاني

في إيجاد أي أنصار له، قائمة طويلة من الاقتراحات: من تفتيت السيادة، إلى ربط السيادة بالمنفعة "العملية"، إلى تقسيم السيادة على الأحياء السكنية، وصولاً إلى التلاعب بالمسميات، كالاقتراح الذي يدعو إلى إخلاء إحدى ضواحي القدس للفلسطينيين، ليؤسسوا فيها مدينة يطلقون عليها "القدس". وتبقى المشكلة معلقة، بينما تتزايد، لاسيما منذ سنوات التسعينات، الصدامات والمذابح في الأحياء المحيطة بالأماكن المقدسة.

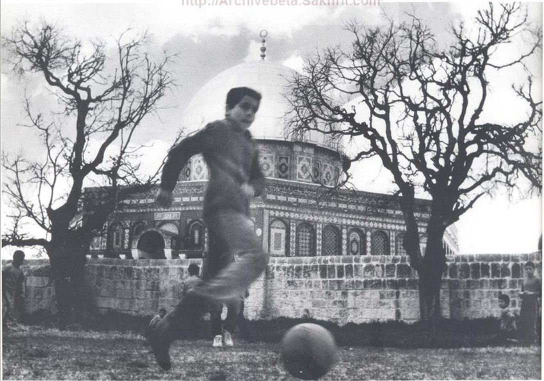
لعله من المفيد هنا أن نتنبه إلى حدث مشابه، يشير إليه فاسرشتاين كثيراً، دون أن يتعمق فيه، ألا وهو التشابه مع "المسألة الرومانية" بين الفاتيكان وإيطاليا منذ عام ١٨٦٠. بل إن هناك ارتباطاً مباشراً بين القضيتين، وكما يتبين لدى قراءتنا لإحدى الوثائق الصهيونية التي تتحدث عن تأسيس دولة إسرائيل، حيث يشير موسى هيس في الرسالة التي كتبها عام ١٨٦٢ بعنوان "روما والقدس" صراحةً إلى التدويل الذي أوشكت إيطاليا آنذاك أن تنفذه في روما. إلا أن النزاع الروماني كان بالمقارنة مع وضع القدس بسيطاً، وكان طرفاه من الشعب نفسه، وينتميان للدين ذاته. أما في القدس فإن ثلاثة أديان وشعبين وقوميتين تتصادم مع بعضها البعض. في روما أيضاً كانت الأمور تصل إلى التنازع بالأيدي، ولكن الحكومة الإيطالية نجحت دوماً في الحيلولة دون إطلاق الرصاص على ساحة كنيسة القديس بطرس، ولم يحدث أبداً أن وطأت أقدام الجيش أو الشرطة أرض الفاتيكان. بالرغم من المعاداة الصارخة لرجال الدين في إيطاليا استطاعت الحكومة أن تسلك سلوكاً متحفظاً وحذراً تجاه المهزومين في روما، وهو الأمر الذي لم ترهق إسرائيل نفسها به.

إن الاقتراح الذي تقدم به رئيس الوزراء الإسرائيلي إيهود باراك إلى عرفات عام ٢٠٠٠، والذي يقضي بإتاحة الفرصة أمام اليهود لتأدية شعائر الصلاة على أرض الحرم الشريف، له ما يوازيه في تاريخ روما: المقابل الروماني كان إقامة نصب تذكاري للثائر غاريبالدي المعادي لسلطة الكنيسة الكاثوليكية وسط ساحة القديس بطرس!

لا تنتهي الحروب الدينية بالتسوية، إنما بالنزيف الكلي أو بالاحتضار. وقضية القدس لا يمكن الاقتراب منها إذا لم يجر في الوقت نفسه تخفيف حدة الصراع القومي المسبب لها. وفي النهاية سيكون الوضع كما هو الحال في روما: من عاصمة قومية سيولد مكان يتسع صدره للإنسانية جمعاء.

(المصدر: صحيفة "زود دويتشه"، ٢٠٠٢/٤/٤)

ترجمة: سمير جريس

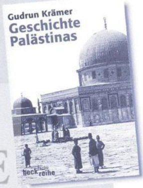


ساسكيا هاينيمان Saskia Heinemann

أسئلة عديدة تبقى بلا أجوبة

كتاب ألماني جديد عن تاريخ فلسطين

أصابت غودرون كريمر حين لاحظت، في مقدمة كتابها "تاريخ فلسطين"، أن الصراع العربي الإسرائيلي اليوم يؤثر تأثيراً حاسماً في نظرتنا إلى أحداث الأمس. لذا



Gudrun Krämer:
Geschichte Palästinas
C. H. Beck Verlag,
München 2002

تسعى ألا تكتب تاريخاً لفلسطين انطلاقاً من تأسيس دولة إسرائيل، بل تعود بكتابها إلى ما قبل ذلك بقرون، ثم تتوقف عند العام ١٩٤٨. وهي تأمل من خلال تفكيك الصور والأساطير التاريخية في إيجاد فراغ تستطيع السياسة ملأه إن هي حررت نفسها من قيود الماضي، تماماً كما حدث في أوروبا بين ألمانيا وفرنسا، إذ استطاعت الدولتان وبعد ثلاث حروب، منها حربان عالميتان، تحويل "العداوة الموروثة اللدودة" بينهما إلى فصل ينتمي إلى الماضي البعيد. لكن الوضع في "الأرض المقدسة" يختلف؛ هنا لا نشهد صراعاً بين الوقائع التاريخية فحسب، بل بين الأديان وحكايات الخلاص أيضاً.

أما عاقبة هذا الصراع، بين حكايات الخلاص الديني وما أنتجته من أساطير وخرافات، هو ما تطلق عليه كريمر "لاهوت الجغرافيا": حين يغدو "المقدس" أساساً لمطالب في الأرض. هذه النقطة هي موضوع الفصل الأول من الكتاب، أما الجزء الثاني فيغطي نحو قرنين من الزمان، من أواخر العهد العثماني (١٧٥٠) إلى تأسيس دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. في هذا الجزء تدعو كريمر إلى الإنصاف في تقييم فترة الحكم العثماني. في هذا الإطار تقدم المؤلفة عرضاً مفصلاً لهيكل الإدارة العثمانية وجهود الإصلاح، كما تظهر التسامح المدهش الذي أبداه العثمانيون تجاه أتباع الديانات الأخرى كما تجلى في قوانين نظام الملة.

كريمر تُرجع أسباب التوتر بين العرب والأقلية اليهودية (حوالي ١٠٪ من مجموع السكان) إلى أسباب اقتصادية في الأساس، حتى بعد موجة الهجرة اليهودية الأولى إلى فلسطين عام ١٨٨٢ وخلال سنوات الصهيونية الأولى. إذ لم يشتد عود الحركة الوطنية الفلسطينية إلا بعد انتهاء الحكم العثماني وبدء فترة الانتداب البريطاني. ووفق كريمر، لم يكتمل الوعي بالذات وبالهوية الوطنية لدى الفلسطينيين إلا في ثلاثينات القرن الماضي. في ذلك الوقت ظهرت مجلات فلسطينية عديدة، وتأسست النوادي، وفي نهاية الأمر الأحزاب السياسية أيضاً.

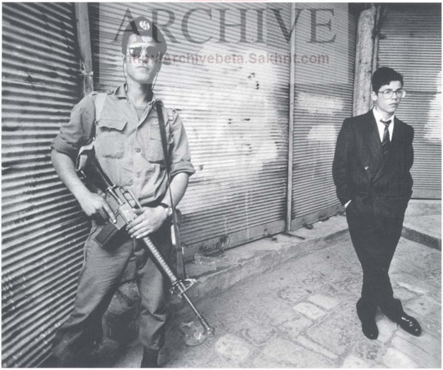
وبرأي المؤلفة أنّ ما ساعد في تكوين الهوية الفلسطينية هو الرغبة في التميز عن المهاجرين اليهود الهاربين من ألمانيا النازية.

تلقي كريمر نظرة نقدية فاحصة على الإحصائيات الوافرة التي توردها عن الحقائق الديموغرافية والاقتصادية لتلك الفترة، إلا أنها لم توفق في تقديم عرض يجسد للقارئ العالم الذي كان الفلسطينيون يعيشون فيه قبل عام ١٩٣٠، وهو ما يمثل عائقاً أمام الهدف الذي أعلنته، أي تفكيك الأساطير الدعائية التي نشرتها الحركة الصهيونية والقائلة بأن اليهود شعب بلا أرض هاجر إلى أرض بلا شعب. ولا تعني "أرض بلا شعب" في هذا السياق "أرضاً بلا سكان"؛ ففلسطين لم تكن أبداً أرضاً مهجورة. السؤال الجوهري الذي طُرح آنذاك هو: هل يكوّن العرب القاطنون تلك الأراضي "شعباً" بالمعنى الوطني؟ عن هذا السؤال لم تعط المؤلفة إجابة شافية، على الأقل فيما يتعلق بفترة الحكم العثماني. ولكن بدءاً من عام ١٩٣٠ على أبعد تقدير، أي منذ الفترة التي شهدت هجرات يهودية مكثفة إلى فلسطين، لايمكن الشك في وجود

هوية وطنية للفلسطينيين العرب، بل إن كريمر تتحدث عن ظهور "مجتمع مدني" فلسطيني عربي في تلك الفترة. لكن باندلاع الحرب العالمية الثانية وتعرض اليهود الأوروبيين لإبادة جماعية تطورت الأمور في إتجاه آخر تماماً، إذ ولدت دولة اليهود المهيمنة.

الفصل الأخير من الكتاب والمخصص لتأسيس دولة إسرائيل يحمل عنوان: "نصر ونكبة". وبالرغم من الاختصار نجحت كريمر في أن تصف بموضوعية واتزان الجانب الكارثي من الأحداث الذي تمثل في تشريد الفلسطينيين وتهجيرهم، واستطاعت أن تفكك مرة أخرى تلك الأسطورة التي ظهرت خلال أولى الحروب العربية الأسرائيلية، والقائلة بأنّ الصراع هو بين داوود الضعيف (إسرائيل) وجُليات العملاق (العرب). لقد كانت القوات العربية في تلك الحرب ضعيفة، سيئة التنظيم، بينما كان الجيش الإسرائيلي مسلحاً ومدرباً بشكل جيد، وذا معنويات مرتفعة للغاية. في هذا الجزء من الكتاب تستند كريمر إلى كتابات المؤرخ الإسرائيلي Benny Morris، الذي ينتمي إلى مجموعة "المؤرخين الإسرائيليين الجدد" الذين يبحثون بصورة نقدية في الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل. ولكن الغريب في الأمر أن المؤلفة لا تذكر أن موريس الذي تستشهد به كثيراً هو من المؤرخين الإسرائيليين الجدد، وهذا ما يتكرر مع غيره من المؤلفين الذين تستشهد بكتاباتهم، كغيرشون شافير و آفي شليم. كريمر تتعامل مع المصادر والهوامش بطريقة غريبة، إن لم نقل مجحفة. فهي تستشهد مثلاً بمقال للكاتبة الألمانية اليهودية غابرييلا ترغيت أثناء رحلتها إلى فلسطين عام ١٩٣٣ لتصوير واقع الحياة اليومية للفلسطينيين واليهود قبل الحرب العالمية الأولى!. ومع ذلك تبقى للكتاب فائدته، فهو أول عرض واف باللغة الألمانية لتاريخ فلسطين، كما أنه يقدم صورة واضحة للتطورات التي حدثت على الجانب العربي، وهي نقطة كثيراً ما أهملتها المراجع الألمانية. علاوة على ذلك يمد الكتاب القارىء بمادة ثرية تدفعه إلى التفكير في ذلك السؤال القديم: إلى أي مدى يستطيع الإنسان أن يستفيد من التاريخ؟ ومتى يصبح التاريخ سجناً يهدد حياة الإنسان؟

ترجمة: سمير جريس



أحمد حسو Ahmad Hissou

السياسة الألمانية تجاه الشرق الأوسط

كتاب لفولكر بيرتس وآخرين

يحاول هذا الكتاب التصدي للسؤال الذي طالما طرح بإلحاح وعن وجه حق: هل هناك سياسة خارجية ألمانية تجاه الشرق الأوسط؟ سلوك ألمانيا (الغربية) بعد الحرب العالمية الثانية عزز



Volker Perthes:
Deutsche Nahostpolitik
Interessen und Optionen
Wochenschau Verlag,
Schwalbach 2001

هذا السؤال (القناعة) بأنّها لم تمتلك، ولا تمتلك سياسة خارجية واضحة تجاه منطقة الأزمة هذه. كتاب فولكر بيرتس وزملائه، يعد مساهمة فريدة من نوعها لتحليل واستقراء، لا بل حتى اقتراح سياسة ألمانية خاصة بالشرق الأوسط.

ولعل ما أكسب الكتاب أهميته، ليس ريادته في هذا المجال فحسب، بل المساهمون في تأليفه. فمُعد الكتاب فولكر بيرتس من أهم الباحثين الألمان الملمين بخبايا أزمة الشرق الأوسط، والنواب الثلاثة الذين ساهموا في تأليف الكتاب ينتمون إلى أهم ثلاثة أحزاب فاعلة في ألمانيا. فضلاً عن أنّ هؤلاء النواب يحتلون مراكز هامة في أحزابهم وفي «البوندستاغ» تجعلهم من المساهمين في رسم السياسة الخارجية الألمانية إزاء الشرق الأوسط. واجتماع هؤلاء الساسة والخبراء في كتاب واحد حول سياسة ألمانيا الخارجية يضفي عليه بالطبع أهمية استثنائية. الفصل الأول من الكتاب والمعنون بـ «نقاط ارتكاز لسياسة ألمانية في الشرق الأوسط» يعتبر خلاصة مكثفة للفصول الإحدى عشرة الأخرى التي تضمنها الكتاب. بداية يوافق المؤلفون على فكرة عدم وجود سياسة ألمانية واضحة تجاه الشرق الأوسط، ويقرّون بأنّ «الحيّز المتاح لبلورة سياسة ألمانية مستقلة تجاه ما يسمى بمناطق مينا (MENA-Region) أي الشرق الأوسط ودول الخليج وشمال إفريقيا، أضحى ضيقاً، في سياق التنسيق المتزايد ضمن إطار السياسة الخارجية الأوروبية المشتركة.» لكن هذا لا يمنع برأيهم من أن تكون لألمانيا مصالحها الاقتصادية والسياسية وحتى الأمنية الخاصة بها في المنطقة.

ويحدد المؤلفون هدفهم من تأليف هذا الكتاب بالمساهمة في توضيح معالم المصالح الألمانية الخاصة في المنطقة، «لأنّ النزاع العربي الإسرائيلي وعلاقة ألمانيا الخاصة بإسرائيل، قد شكلا عقبة في وجه أي بحث، أو حتى مناقشة، لهذا الموضوع.» مع ذلك لا يترك المؤلفون أي فرصة ليؤكدوا على أنّ السياسة الألمانية تجاه الشرق الأوسط هي جزء لا يتجزأ من السياسة الأوروبية، ويجب فهمها على هذا الأساس.

هل لألمانيا مصلحة في تحقيق السلام في الشرق الأوسط؟ الكتاب يجيب بنعم. إذ قد «يؤدي السلام بين العرب والإسرائيليين إلى وضع حد للمخاوف الألمانية من حصول تضارب بين علاقاتها الخاصة مع إسرائيل ومصلحتها في علاقات قوية وجيدة مع الدول العربية.» وإلى جانب العلاقة الألمانية الخاصة مع إسرائيل يرصد المؤلفون عناصر إيجابية في السياسة الخارجية الألمانية تجاه الفلسطينيين، تجاوزت قضايا الدعم المادي أو إقامة مشاريع في مناطق السلطة الفلسطينية. إذ يرى المؤلفون أنّ ألمانيا لعبت دوراً نشطاً في الشرق الأوسط خلال رئاستها للاتحاد الأوروبي عام ١٩٩٩ وأنه للمرة الأولى في تاريخ الاتحاد، يتم الاعتراف بحق الفلسطينيين في إقامة دولة لهم في ظل الرئاسة الألمانية، وذلك فيما عرف بـ «إعلان برلين» (آذار/ مارس ١٩٩٩).

ما يميز هذا الكتاب أيضاً أنه يعالج عناصر جديدة تلعب دوراً في السياسة الخارجية الأوروبية عموماً والألمانية خصوصاً، كقضايا حقوق الإنسان والشراكة الأوروبية المتوسطية. لكن ما يؤخذ عليه، أنّ لغته الرسمية الوعظية أطاحت، في معظم الأحيان، بالمعلومات الهائلة التي يطلع عليها القارئ لأول مرة، وأضحى مجرد تعليمات أو نصائح لصناع القرار.

بيتر كومل Peter Kümmel

خلف كواليس صدّام

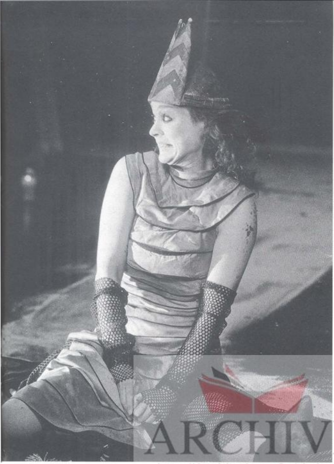
حول زيارة فرقة مسرحية ألمانية إلى بغداد

عندما جلس روبرتو جولي Roberto Ciulli قبالة وزير الثقافة العراقي حامد يوسف حمّادي في بغداد، ترك يديه تنزلقان من مسندَيّ كرسيّ الضيوف؛ إذ لا حظ بأن أصابعه المضطربة أخذت تحفر ثقوباً في البطانة. فقال جولي: "يبدو أن الناس يخافون منك يا سيادة الوزير." لكن الوزير الغليظ الأطراف الذي كان يرتدي الزي العسكري والذي أمضى سبعة عشر عاماً في مكتب تحت إمرة صدّام حسين، حتى بات من الصعب مباغتته، ضحك مندهشاً. وحين رجع جولي في اليوم التالي جلس في مقعد جديد، إذ اختفى الكرسي القديم. فلو أن فنّاناً عراقياً تحدث بهذه الطريقة مع الوزير، لربما اختفى هو في اليوم التالي بدلاً من الكرسي الخَرِب.

هذه الطرفة يرويها ممثلو "مسرح مولهايم" في منطقة الرور، بشغف عن رئيسهم، فجولي ذو الثمانية والستين عاماً يواجه الخوف لكي يحجّمه. وقد صرّح ذات مرّة قائلاً بأن الممثلين هم أكثر الناس قرباً من الموت، فصار يسعى إلى الاقتراب من الموت بعد أن أفلت من براثنه مرّتين عندما كان شاباً. إذ كاد يختنق وهو في السابعة والعشرين من عمره، حين أخذته الغفوة وهو في سيارة كان محركها يدور طوال الوقت؛ وفي التاسعة والعشرين تعرّض إلى جلطة قلبية؛ وبعدما بلغ الثلاثين انتحر أبوه. آنذاك هرب الابن الذي ينتمي إلى أسرة برجوازية كبيرة من ميلانو إلى الشمال، ليبدأ حياةً جديدة. وفي جامعة "بافيا" نال الدكتوراه عن أطروحته حول هيغل، إلا أن الصراع النظري مع الحياة بدا له حينئذ "تفكيراً غير معاش." بعد ذلك اشتغل عاملاً بسيطاً في شركة "بوش" بمدينة غوتنغن الألمانية. وساهم هناك بأعمال الإنارة في المسرح المحلّي ثم عمل مساعد مخرج، فمخرجاً، قبل أن يصبح أخيراً مدير مسرح بمدينة كولونيا. لكن مسرح المدينة سبب له خيبة أمل فأسس في العام ١٩٨١فرقته الخاصة بمولهايم، باسم مسرح الرور. فأصبحت مؤسسة «للفكر المعاش» ومن الفرق التي لا تضاهيها فرقة أخرى في العالم من حيث ولعها بالسفر والرحلات؛ وفي الوقت الحاضر يشتغل جولي في «مشروع طريق الحرير». فهو يريد أن يزور وجماعته جميع البلدان الواقعة على هذا الطريق التجاري القديم ويدعو فرقها للتمثيل في ألمانيا. فجولي دبلوماسي عالمي على أدنى المستويات ـ أي على مستوى الريح التي تهبّ على المدن. وإذا لم تكن هناك معاهدة ثقافية مع دولة ما، فإن جولي يعقد هذه المعاهدة بنفسه. إنه مهرج بين الكتل السياسية، من أولئك الذين لابد أن تكون مقولة جورج بوش حول محور الشرّ قد استفزتهم، فجعلتهم يترنّحون فعلاً على هذا المحور بلا حماية. ففي العام ١٩٩٩ حلّ وفرقته ضيفاً على إيران. والآن قدمت فرقة الرور عرضها المسرحي في بغداد صدّام حسين كأوّل فرقة غربية، حيث مثّلت تراجيديا "أنتيغونه" لسوفوكليس و"كاسبار" لبيتر هاندكه و"الأمير الصغير" و"أوبرا القروش الثلاثة"؛ فأنشد الممثلون من جوف سمك القرش عن أسنان القرش.

لقد مثّلت جماعة مولهايم على مسرح الرشيد الذي يبعد بضع خطوات عن الضفة الجنوبية لنهر دجلة، ويضم خمسمائة مقعد. وهو من أكثر مسارح العالم تمتعاً بالحماية والحراسة المشددتين، ويقع في الطابق الأرضي لمجمّع يضمّ مبنى التلفزيون الحكوميّ واستوديوهات صناعة الأفلام العراقية المقوّضة. وأمام المبنى تطوف دورية مكونة من عشرات الجنود المسلحين بالبنادق الرشاشة. وخلف مخابئ الإسمنت اتخذ رجال مواضعَ خلف المدافع، وعند حلول الغروب يُقطع الطريق ويحظر المرور. وإذا ما شنّ الأمريكان هجوماً، أو إذا ما حدث تمرّد عراقي فإن هذه المنطقة هي أوّل من سيحترق. إلى جانب ذلك يقع مبنى وزارة الإعلام المزين بأشرطة المصابيح، وعلى ضفة دجلة ثمّة تلّ ترابي يشبه الخوذة، يبلغ ارتفاعه حوالي خمسة عشر متراً، حيث خُبّئ أحد مدافع بغداد الكثيرة المضادة للطائرات.

وإذا كان هناك شيء ليس على ما يرام فهو ما تشي به السماء، إذ تبدو كلوحة من القرن التاسع عشر، فلا حركة طيران ولا أشرطة بخار، لأن مدينة الملايين الستة موصدة نحو الخارج. وإذا ما تجوّل المرء في الشوارع يتولّد لديه انطباع بأنه ليس هناك شخص واحد في بغداد كلّها لم يبلغ بهذا التجوال. إنه الشعور بأنك نجم عالمي:



الجميع، نعم جميع الناس يعرفونك، يضعونك بين الأضواء، يترددون، ويفكرون فيما إذا كان عليهم أن يقوموا بردّ فعلٍ معيّن. حافلات معبأة بالركّاب الذين يلتفتون إليك دفعة واحدة، فالتجوال يستحيل إلى مشهد مسرحيّ. ليس هناك أي أثر للعدوانية، وإذا ما ابتسمت يبتسمون لك، وإذا ما ألقيت التحيّة فإنهم يردونها عليك بلطف شديد.

وعلى الفور يتنازل المرء عن رغبة التحدث إلى أبناء البلد عن المستقبل أو عن صدّام حسين. فثمّة مائتا ألف شخص في هذا البلد موزعون على خمسة أقسام أمنية مسلّطون على بعضهم البعض وعلى بقية الشعب، إلى جانب قوّات الأمن التي تسيطر على الأحياء السكنية وتكتب التقارير، ولا أحد في العراق يعلم بالضبط ما الذي يضمره له الآخر، والحياة اليومية هنا هي دائماً توازن على حبال الشكّ.

فمن يعلم أكثر عن الآخر؟ إذا كان الأمر يتعلق بالأسرار فإنها هناك دائماً تقع في المجال النفساني الفردي، أما هنا في العراق فهي تقع ضمن مجال الوضع الشرعي، أي في الابتعاد الشخصي عنه، عن صدّام، وفي درجة التشوّه من خلال السلطة. إن نتيجة الإرهاب المسلّط من الأعلى هو هذا اللطف الأعزل الذي يظهره بسطاء الناس إزاء الغرباء.

بغداد هي المدينة التي يختفي فيها آلاف الناس دون أن يخلّفوا أثراً، والتي تتميز برقتها الكبيرة إزاء البضائع، إذ أن الأشخاص يختفون لكن البضائع تبقى. فالحاجيات لا تستهلك، إنما يعاد إنتاجها من جديد. ففي هذا البلد الذي لايسمح له باستيراد الأدوات الاحتياطية، فضلاً عن المعدّات الجديدة، يحتفظ الناس بأصغر الموجودات. والسوق هو نظام للمناخل الدقيقة، حيث تعرض القلاووظ واللوالب والصواميل الغارقة في الزيت، كما لو أنها صيد ثمين؛ بل حتّى الغبار نفسه يمكن إعادة استخدامه هنا كما يبدو.

وبسبب آثار الحصار توفّي حسب التقديرات مليون ونصف من البالغين ونصف مليون طفل منذ العام ١٩٩١. وإلى يومنا هذا، فإن حوالي خمسة آلاف طفل صغير يفارقون الحياة شهرياً، نتيجة لحصار ساعد في تقوية نظام صدّام وفي إضعاف الشعب. إضافة إلى أن الأطنان الثلاثمائة من اليورانيوم المنضّب التي ألقاها الأمريكان مع قذائفهم على العراق مازالت تشعّ دماراً لاسيما في جنوب البلاد؛ فالعراق الآن يحتل المرتبة الأعلى في نسبة التشوهات الخلقية بين المواليد الجديدة. إن العراقيين باتوا رهائن في قبضة رئيسهم وفي قبضة عقوبات الأمم المتحدة غير المبررة، ويشهدون كارثة اجتماعية وسياسية وبيئية متواصلة منذ عشرات الأعوام. فما الذي بقي أمامهم أكثر من التعايش مع هذا الانحدار؟

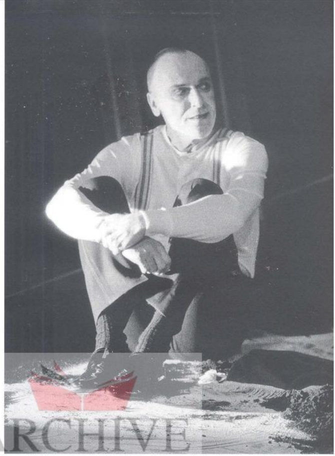
في الواقع تبدو بعض الأسواق وكأنها أماكن تحطمت فوقها الطائرات فاحتشد حولها الباعة والعمّال الفنيّون. وفيها تنتظم، وبصورة تامة، عمليات انتشال الهياكل

المحطمة مع الأشياء المعثور عليها في نظام البيع والشراء. وسرعان ما ينشأ بازار حول حقيبة منتفخة بالحاجيات، ثم تبدأ أعمال اللّحام والتركيب في موضع الكارثة نفسه؛ وعلى هذا النحو تدار الكارثة بطمأنينة الصُّنعة وسكينتها. فحتّى الارتطام العنيف يخلّف أجزاءً صغيرة لا تتحطم.

وفي الشوارع يتكشّف مشهد مرعب، حيث تطقطق الهياكل المحطمة التي تبدو غالباً أكبر سناً من سائقيها بين عدد من سيّارات "المرسيدس" والـ "بي أم في" الجديدة التي يجب أن نتوقع أن أصحابها هم من منتفعي الحصار ومن الشخصيّات الكبيرة التابعة لمافيا صدّام.

مركبات شائخة فرنسية أو ألمانية الصنع تشبه الهياكل العظمية، تبدو حتّى لو سارت في شارع مستقيم جانحةً جنوحاً أبدياً نحو منعطف على الشمال، متصدعة من شدّة الصدمات.

تواصل الأشياء مسيرتها فتطفو على السطح، ثم يتمّ تحريكها. الأشياء تبقى لكن من الممكن أن يختفي الناس في معتقلات صدّام. وفي كلّ تقاطع رئيسيّ ببغداد يُختصر هذا التناقض بمشهد واحد: فقد رأينا عراقياً يدسّ رأسه تحت غطاء ماكينة التبريد لسيّارته المتعاونة معه، مستغرقاً في نظام جدير بالثقة، منهمكاً في أصغر الأجزاء، غارقاً في مملكة الحطام القابلة للترميم.



على مسرح الرشيد، حيث يمثّل روبرتو جولي وجماعة مولهايم مسرحية "كاسبار" لبيتر هاندكه، حدث ما لم يكن له أن يحدث على منصة عراقية أبداً: فكان من ضمن إخراج جولي للمسرحية أن ثمّة امرأة، ماريّا نويمان، التي تلعب دور كاسبار، يتم تعريتها ثمّ يغسل جسدها. فسمعت الرجال من خلفي يسحبون الهواء من بين فجوات أسنانهم، وتعالت طقطقة السبح المتوترة.

وبعد العرض علّق السيد الدليمي، وهو مسؤول في قسم العلاقات الدولية التابع لوزارة الثقافة، ورجل الارتباط بجولي ومن أهم شركائه، قائلاً إن جماعة مولهايم قد ألقوا بعرضهم المسرحي هذا "قنبلة ثقافية" على العراق. نعم؛ لقد قوّضت وزارة الثقافة وفرقة مولهايم معاً دعائم الحصار المفروض على العراق.

ربما كان لجولي وجهة نظر أخرى، لكنه يمارس اللعبة معهم، فهو لم يختر عبارات صريحة كتلك التي صرّح بها في إيران عندما تحدث عن الاغتيالات التي تعرّض لها منتقدو النظام؛ إذ أنه كان يتمتع بحسّ الممثل الهزلي الذي يحدد له إلى أي مدى بوسعه أن يذهب. وبروح من الفتنة الشريرة أحياناً، وغير القابلة للاختراق، تراه يتصارع في حلبة من الفساد والالتباس المبهم، مصمماً على التمثيل لصالح الشعب وحده، متجاهلاً الحكّام تجاهلاً تاماً. أمّا تقنيته في التعامل مع السلطة فمستمدة من تقنيات ألف ليلة وليلة: تبتدأ الحكاية، فتتطوّر، ثم يأتي التشويق المرجأ إلى أن يلقي الخصم بسلاحه." لا أحد سواه وحده / فهو الشيطان عينه/ الجزّار هو والآخرون عُجُول"، هكذا تنشد السيّدة بيتشم في "أوبرا

القروش الثلاثة"، وهذه في الواقع أبيات قاسية إلى حدّ ما في العراق، غير أنها لم تخضع للرقابة. كذلك الحال مع الحوار الوارد في "الأمير الصغير" والذي له وقع التعليق السياسي على الشؤون الداخلية، لكنه أُستقبل استقبالاً حسناً:

"على أي شيء تبسط سلطانك يا جلالة الملك؟"

"على كلّ شيء."

"حتّى على الكواكب؟"

"بالطبع حتّى على الكواكب."

معظم العروض التي قدمتها جماعة مولهايم نفدت تذاكرها قبل العرض، وكلّ من حصل على تذكرة كان يسمح له بالدخول، وقد أدخل الكثيرون مجّاناً. فامتلأت المقاعد بطلبة اللغة الألمانية ببغداد، وحضر أيضاً أساتذتهم الذين درس غالبيتهم في جامعة ـ هومبولت ببرلين الشرقية. وفي القاعة كان المرء يشعر بحاجة الحاضرين إلى اللغات الأجنبية وإلى المواد الجديدة، فيتشكّل هنا إحساس داخلي بالمجتمع المدني والطبقة المتوسطة التي لا يشعر المرء بوجودها في الشارع إلا نادراً .هناك يحكم صدّام بغياب هائل؛ وكنت سألت أحمد الذي أمضى حياته كلّها ببغداد وولد في الوقت الذي استولى فيه صدّام على السلطة، سألته فيما إذا كان قد رأى رئيسه ذات يوم. فضحك وقال: "كلاّ بالطبع!" لقد انسحب صدّام إلى باطن الأرض، وصار يستخدم شبكة من الممرات والأنفاق، لكن هناك الآلاف من الصور واللوحات والفسيفساء والتماثيل التي تمثله وتنوب عنه، منتشرة في جميع الأماكن العامة في العراق. إنه يتطلّع إلى شعبه بعينين ميتتين، والشعب بدوره يسترق له النظر خفيةً، كما لو أن مجرد النظر إليه مباشرة يعتبر تجاوزاً ومخالفةً. فصوره توحي كما لو أنها منظومة من المرايا الصالحة للاستخدام مرّة واحدة، أو مثل منافذ مغلقة تؤدي إلى شبكة تحت الأرض؛ كما أن الشعور بالوقوف في مجال الرؤية أيقظ اهتمامَ المعمار الحديث أيضاً. إنه معمار أحاديّ الاستخدام، فالبنايات مكسوّة بمآزر ومظلمةٌ بحيث أن المرء بالكاد يستطيع التفريق بين النوافذ والزخارف. ثمّة شقوق ومشبكات تتقاطع على الواجهات، فيبدو المبنى مثل كتلة صمّاء قائمة بذاتها، متحولاً إلى دلالة إجمالية مطلقة، إذ أن العمارات الأمريكية الشاهقة تسعى إلى أن تكون ضيّقة من الأعلى، أمّا البنايات العراقية فتهدف إلى الضخامة كلما ارتفعت، وتستحيل الطوابق العليا منها إلى سِندان. إنها السلطة مجسّدة ماديّاً على شكلّ قمة يستحيل تسلّقها.

وقصور صدّام منتشرة في أرجاء البلد، واحد منها في بابل، بيد أن واجهته المسطحة ونوافذه المعتمة تذكّر بمحرقة جثث ضخمة. يشرف هذا القصر من على رابية مطلاً على المدينة الأثرية، ويبدو كما لو أنه لا يهيمن فقط على شعب صدّام الحالي، إنما يتعداه إلى مملكة "نبوخذ نصّر" القديمة. بعدما عدت إلى بلدي عَلمتُ بأن هذا القصر يضمّ واحداً من أكبر مصانع إنتاج الأسلحة البيولوجية والكيماوية.

ومنذ فترة وجيزة نشط الرئيس في مجال الرواية أيضاً، وتتحدث روايته "زبيبة والملك" عن قصّة حبّ بين حاكم وامرأة بسيطة تغتصب عشية اندلاع حرب الخليج في ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩١. وتعتبر الرواية كتاباً تربوياً للشعب، يتضمن توصية بإظهار الحبّ إلى الطاغية. وقد ربط صدّام بين نشر الرواية وإصدار أمر إلى كتبة البلاد لكي يضعوا فنّهم في خدمة السلطة.

وذات مساء عرضت لنا وزارة الثقافة مسرحية عراقية تعالج حدثاً راهناً، متقيدة بأمر الرئيس أشدّ التقيّد، بعنوان "تفّاحة القلب"، تتحدث عن ملك جائر يحتاج إلى من يتبرع له بقلب، فيقع في حبّ فتاة شابة وقع عليها الخيار لكي تضحي له بقلبها. وفي الختام يضع التاج على هامتها ويعانقها، ثم يطعمها تفّاحة مسمومة، فتسقط على الأرض، فيسارع الملك إلى انتزاع التاج من رأسها والقلب من بين أضلاعها. بعد ذلك يتجاهل حتى النظر إلى القتيلة، ونحن بدورنا سمعنا الرسالة: إذا ما ضحيّت بحياتك من أجل الملك فإن الرحمة الراقدة في أعماقه ستستيقظ حينئذ: أطعمه إذن من قلوب الرعية وسيصبح طيّب القلب.

ذهبنا فيما بعد إلى ملجأ العامرية الواقع في ضاحية متطامنة مليئة بالنخيل، حيث قُتل ٤٠٨ من المواطنين إثر القصف الأمريكي في فجر الرابع عشر من شباط/فبراير ١٩٩١. وكان الملجأ مفتوحاً للزيارات، فأدخلونا إلى سقف إسمنتيّ مثقوب، خرجت منه أسياخ معدنية. وأطلعتنا المرشدة على بقايا اللحم البشري المحترق الذي نثرته قوّة الانفجار على الجدران، فعالجه المتخصصون بمستحضرات لكي يقاوم التلف. ورسمت لنا المرأة بمصباحها اليدوي آثار ارتطام الجثث بالجدران التي حفظت كما تحفظ رسوم الكهوف: "انظروا إلى الوجه، إلى عيني الطفل، انظروا هنا، ألا يبدو هذا مثل ابتسامة؟ وهذه الصورة الظلّية أليست محاطة بخمار عروس؟ ربما كانت فتاة على عتبة الزواج . . ."

لقد تحوّل الملجأ إلى رواق للحياة غير المعاشة التي تظهر فيها المرشدة باعتبارها مفسّرة الصور الصارمة. إنه مكان

للرعب، يتواصل فيه عرض مسرحية الرعب. أمّا حفر القذائف على أرضية الملجأ فقد سلّطت عليها كشّافات سينمائية جعلتني أفكر في المركز التجاري بنيويورك الذي مازالت مصابيح التحريّات الجنائية مضاءة فيه.

أحد العاملين في السفارة الألمانية صرّح بأن المرء يستطيع أن يعيش حياة جيدة في بغداد، لكن عليه أن يحذر من استهلاك منتجات الألبان القادمة من الجنوب، لأنها ملّوثة بالإشعاع الذرّي. لذلك أردنا أن نرى بأنفسنا كيف يستطيع المرء أن يعيش جيّداً في هذه المدينة. استقللنا سيارة أجرة قاصدين مكاناً للتسلية، فكانت تعرض على مسرح المنصور الواقع في طرف ساحة الاستعراضات كوميديا عراقية، واحتل المشاهدون أقل من ربع الصالة. كان على المؤلف، الذي كان مخرجاً في الوقت ذاته، أن يمثّل دوراً أيضاً في المسرحية. غير أن الجمهور بدا منعماً، وقد اصطحب معه الأطفال الذين يرتدون الثياب الأوروبيّة، عازماً على الترفيه عن النفس، مستمتعاً بالقطعة الهزلية الصاخبة التي تدور حول زوج وامرأتيه. لعلّ أوامر صدّام بالتحرّك نحو الفنون لم تصل بعد إلى هنا.

يستطيع المرء أن يعيش بصورة جيدة في بغداد، لكن بالطبع يمكن أن تنشب الحرب في كلّ لحظة، مثلما صرّح أحد السادة المقربين من دائرة السفارة الألمانية، عندئذ لن تكون هناك أي حماية للأجانب. فما الذي سيفعله الأجنبي في هذه الحالة؟ هل سيركب السيّارة ويتوجه سريعاً إلى الأردن؟ "ربما! سنرى كيف تتطوّر الأمور!"

في المساء ذهبت أتجوّل في شارع الرشيد أثناء انقطاع التيّار الكهربائي، بعدما تحوّلت الدكاكين إلى كهوف عميقة، وفي المقاهي جلس الرجال في الظلام متلفعين بعباءاتهم يدخنون النارجيلة، لم يحركوا ساكناً كما لو أنهم في حافلة غاصة بالركّاب تعرضت ليلاً إلى عطب. فلم يفكّر أحد منهم في النهوض والسير في الهواء الطلق، لدرجة أنني تخيّلت أنهم سيبقون جالسين هكذا حتّى لو أغارت الطائرات الأمريكية.

إلا أن صدّام بات يتمسّك بكلّ السبل الرمزية لمواجهة أيّ هجوم محتمل، أمّا سلاحه الفعّال فهو: الاستمرار. لقد أمر الرئيس بإقامة ثلاثة مساجد عملاقة في المدينة، واحد منها يعدّ الأكبر في العالم؛ مسجد بثماني منارات، تبلغ كلفتها حوالي ستة مليارات دولار. ووسط ساحة الاستعراضات تطاولت قبضتان هائلتان تتقاطعان مع نصلين بلغ ارتفاعهما ثلاثين متراً، يوحيان كما لو أنهما وصفة سحر مضادة لجميع الهجمات الجويّة. بيد أن العملاق الحقيقي قد طمر نفسه وصار يعاجل أحياناً إلى إخراج قبضته من الرمال العراقية، أو على الأقل إخراج إصبع واحد ضخم كما هو الأمر أمام الجامع الجديد.

إذا ما فتح المرء جهاز التلفزيون فإنه سيصاب على الفور بصدمة، ففي محطة عدي، ابن الرئيس، كانت تعرض النسخة العراقية من برنامج "مَنْ سيصبح مليونيراً"، فالموسيقى والإنارة هي نفسها التي نعرفها من برنامج "غونتر ياوخ" الألماني. طرح مقدم المسابقة سؤالاً حول جنسية حارس المرمى "بيتر شمايشل". لكن الضيف المرشح للفوز بالمليون لم يكن يعرف ذلك، فاتصل بصديقه الذي أبلغه بأن جنسيته ألمانية. فشكر المرشح صديقه، ثم أطلق إجابته: "ألماني"، لكن الجواب كان خطأ، لأن "شمايشل" دانمركي الأصل. بعد ذلك أسرّ لي أحد طلبة الأدب الألماني ونحن في المسرح بأن هذا المرشّح لم يكن مشفقاً، إذ أن معظم العراقيين يعرفون الجواب الصحيح؛ وربما خلط بين "شمايشل" وحارس مرمى المنتخب الألماني "أوليفر كان".


روبرتو جولي Roberto Ciulli

ثمّة عرض صباحيّ على مسرح الرشيد، دُعي إليه أيتام عراقيون صغار قُتل آباؤهم في الحرب، ليشاهدوا "الأمير الصغير". وفي نهاية العرض وزّع عليهم المسرحيون الألمان ألعاباً ودمىً من قماش، على شكل حيوانات، أرسلها معهم أطفال مولهايم، ثم خاطبهم روبرتو جولي قائلاً: "نحن نعلم أنكم تحتاجون إلى أشياء كثيرة ضروريّة، لكنّنا فكّرنا في شيء رمزي. فهذه الحيوانات قد خلفت وراءها حياةً ألمانية، والآن فهي تبتدأ معكم حياةً ثانية في بغداد."

كانت الألعاب طيور بطريق ودببة وأرانب من مولهايم، يودّ المرء أن يتضرّع لها من كلّ قلبه لتكون ملائكة رحمة تحرس أصحابها الجدد.

المصدر: صحيفة «دي تسايت»، ١٨/٤/ ٢٠٠٢

ترجمة: حسين الموزاني

شتيفان فايدنر Stefan Weidner

قصة مجلة

خمسة وسبعون عدداً من «فكر وفن»

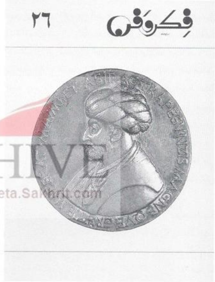
في عام ١٩٦٣، أي قبل حوالي أربعين سنة، صدر العدد الأول من مجلة «فكر وفن». كان مشروعاً عجيباً؛ مجلة من نوع لم يعهده العالم من قبل، مجلة ألمانية للعالم العربي. تميزت هذه المجلة بأنها لا ترمي إلى هدف سياسي أو اقتصادي مباشر. لم تكن دعاية للسياحة في ألمانيا أو ترويجاً لصناعاتها، ولا وسيلة دعائية سياسية في خدمة حكومة ما، كما هو الحال بالنسبة للمحطات الإذاعية التي تبث برامجها بلغات أجنبية والتي نشطت بعد الحرب العالمية الثانية وما زالت قائمة حتى اليوم، كإذاعة الـ «دويتشه فيلله» أو إذاعة الـ «بي.بي.سي».

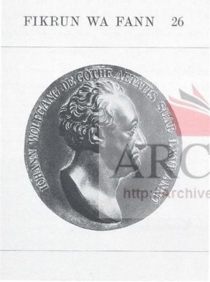
تعود فكرة إصدار المجلة بالدرجة الأولى إلى الرغبة في التبادل الثقافي وتحقيق التفاهم بين الشعوب. ولقد تزامنت هذه الرغبة في أوائل الستينات مع توفر شروط ذات طابع سياسي. ولم يكن لهذه الرغبة أن تنقل إلى حيز الواقع لولا تواجد وضع سياسي عالمي معين تمثل في الصراع بين الشرق والغرب ليس بمفهومه الحالي بل كصراع بين دول ذات إيديولوجيات مختلفة ونظامين اقتصاديين متباينين، الشيوعي والرأسمالي. وإذا استرجعنا أجواء تلك الفترة تراءى لنا أن تأسيس المجلة عام ١٩٦٣ بالذات لم يكن بمحض الصدفة. إذ أن الحرب الباردة بلغت ذروتها مع تشييد جدار برلين سنة ١٩٦١ وأزمة كوبا سنة ١٩٦٢. فأخذ العالم ينقسم تدريجياً إلى دول تنحاز للغرب وأخرى توطد علاقتها بالاتحاد السوفييتي. وهكذا بدأ التنازع على العديد من دول العالم الثالث. أي تحالف، الرأسمالي أم الشيوعي، سيحظى بولاء عدد أكبر من هذه الدول؟ وفي أي اتجاه ستسير الدول النامية في آسيا، إفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ والسؤال الأهم: أي اتجاه ستختار الدول العربية والإسلامية بثروتها النفطية الهائلة وموقعها الجغرافي المتميز؟ لقد كان من المؤكد أنّ مجلة كـ «فكر وفن»، التي تعنى بالعلاقات الثقافية بين ألمانيا (الغربية سابقاً) والبلاد العربية، من شأنها أن تقوم بأداء دور هام في الوضع السياسي السائد آنئذ.

في مطلع الستينات وأمام هذه الخلفية نجح الصحافي المتخصص بتاريخ الفنون ألبرت تايله (١٩٠٤ ـ ١٩٨٦) في إقناع دائرة الصحافة الألمانية بدعم مجلة ألمانية للعالم العربي إضافة إلى الإذاعة. كان تايله قد فر هارباً من النازيين وويلات الحرب في رحلة مليئة بالمخاطر قادته إلى تشيلي حيث عمل أستاذاً جامعياً وأسس هناك قبل أن يستقر في سويسرا عام ١٩٥٢ مجلة ألمانية لأمريكا اللاتينية سماها «هومبولد» (نسبة إلى عالم الطبيعة والرحالة الألماني ألكسندر فان هومبولد الذي قام بجولات عديدة في أمريكا اللاتينية). واثر النجاح الكبير الذي لاقته مجلة «هومبولد» أصدر تايله عام ١٩٦٣ مجلة «فكرٌ وفنٌ».

وجد تايله منذ البداية في شخص آنا ماري شيمل مستشرقة ذات معرفة واسعة بالعالم الإسلامي، لا يتمتع بها إلا القليل من المستشرقين الألمان. انعكس شغف آنا ماري شيمل بالثقافة العربية منذ أول عدد على المجلة سواء من

حيث المضمون أو الشكل. فصدرت المجلة في طبعة فخمة وتصميم أنيق بالقياس إلى الستينات خصوصاً. حتى أنها كانت في بعض الأحيان أقرب إلى الكاتالوج الفني. فقام كثير من القراء بجمع المجلة ولم يتردد بعضهم في دفع ثمنها لاقتنائها. ونظراً للطلب المتزايد عليها أعيد عقب صدور العدد السادس طبع أفضل المقالات في عدد خاص بعنوان «الأفكار والفنون». كان مقر دار نشر وطباعة المجلة آنذاك في شمال ألمانيا بالقرب من مدينة هامبورغ. على أن عنوان مكتب إدارة التحرير كان في سويسرا، مكان إقامة ألبرت تايله. وفي تقديمه للعدد الأول صاغ تايله مهام المجلة تحت عنوان «هدفنا» على النحو التالي: "إنّ مجلتنا مرتبطة بقيم الماضي المأثورة ولكنّ مهمتها الأولى هي بحث مسائل زماننا هذا





بحثاً علمياً كان أم عملياً ونحن في طلب الجواب عنها في مقالاتنا." تايله لم يتعرض في سياق كلامه لذكر الوضع السياسي العالمي. في تلك الفترة كانت كلمة «المشاركة» شعار السياسة الدولية. وقد أكد تايله على البعد الفكري لتلك المشاركة المتوخاة قائلاً: "لا معنى للمشاركة ولا دوام لها إلا إذا كان مبدؤها روحياً ولا يزال ارتباطها بالقوى الروحية". ويبدو لنا واضحاً من أول مقالة مطولة في العدد الأول أن الصراع القائم بين الشرق والغرب هو الذي حدد منذ البداية مضمون المجلة. إذ أنها لم تختر موضوعاً ثقافياً ما، بل تناولت دور المثقف في البلاد النامية التي تواجه تطورات اقتصادية جديدة. وبينما كانت أفكار الثورة والنضال ضد الاستعمار تمثل محور اهتمامات المثقفين في الدول العربية المتواجدة تحت تأثير الاتحاد السوفييتي، كتب المثقف العربي أحمد مدثر المقيم في ألمانيا (الاتحادية) عن ضرورة التمهل في عملية التنمية: "مسار هذه العملية يجب أن يتم بشكل تطوري وليس ثوري."

على أن انفتاح المجلة العقائدي وموقفها المحافظ نسبياً لم يخل من الإشكالات. ذلك أنّ المشروع كان يفتقد خطة واضحة ذات أهداف أعمق دلالة من «بناء جسور معنوية» و «استدامة التقاليد العريقة بين الشرق والغرب أي التبادل الروحي الخصيب الذي شاهدناه في العصور الماضية.» على ذلك أصبحت المجلة بمثابة وعاء يحتوي كل مقال من شأنه أن ينمي، حسب تقدير الناشرين البرت تايله وآنا ماري شيمل، هذا التبادل الفكري. كانت المجلة تخاطب بدرجة أولى القراء العرب الملمين باللغة الألمانية والمستشرقين فلم تقتصر على النصوص العربية بل تضمنت أيضاً نصوصاً ألمانية. ترجمات من العربية لآنا ماري شيمل أو مراجعات باللغة الألمانية لكتب عن العالم الإسلامي. ليس هذا فحسب، بل إنها قامت بنشر بعض المقالات الإنجليزية المتعلقة بالعلوم الإسلامية. لم تصبح مجلة «فكر وفن» مجلة عربية بحتة إلا ابتداء من السبعينات ولكن ظلت تتخللها بين الفينة والفينة قصائد عربية مترجمة إلى اللغة الألمانية.

والجدير بالملاحظة أن مجلة «فكر وفن» لم تكن أيضاً في بداياتها مجلة ثقافية بحتة. ففي العدد الثاني مثلاً نجد مقالاً مفصلاً يتضمن مصطلحات علمية كثيرة حول طرق

تحلية مياه البحر والاستفادة منها. كذلك كان بإمكان القارئ أن يوسع دائرة معلوماته في علم الفلك أو أن يعرف المزيد عن عالم النبات و قصور الباروك في ألمانيا. أحياناً كانت المجلة تطالعنا بمقال مصور عن عالم الخيل، على الأرجح ظناً من ناشريها أن جميع العرب شغوفين بالخيل. اليوم يبدو لنا غريباً أن نجد مثل تلك المقالات ضمن صفحات مجلة ثقافية تتوخى مخاطبة المثقفين. مثل تلك المقالات المفصلة عن الخيل قد تلقى في أحسن الأحوال اهتماماً لدى بعض أفراد المجتمع البدوي في دول الخليج أو بعض الأشراف بالغي الثراء.

ويظهر تأثير آنا ماري شيمل واضحاً في ملف العدد ٣٢ عن الأديب الباكستاني محمد إقبال والعديد من المقالات عن الصوفية أو عن تلقي الشرق في ألمانيا في العصر الكلاسيكي والرومانسي. وبالرغم من النزعة المحافظة في انتقاء المواد الثقافية والتركيز على النخبة التقليدية دون مراعاة الجيل الجديد من القراء وميوله الثورية فإنه لا يمكننا نعت المجلة بضيق الأفق. فلقد قامت المجلة بنشر الشعر العربي الحديث وعدة قصص قصيرة من الأدب الألماني المعاصر. وعلى العموم كان يمكن لأي مادة ثقافية تنال إعجاب الناشرين وتتعلق بألمانيا، بالعالم الإسلامي أو بكليهما معاً، أن تجد طريقها إلى النشر في المجلة. هذا الانفتاح المدهش لـ «فكر وفن» كان يشكل في الوقت نفسه نقطة ضعفها، إذ ارتبطت المجلة ارتباطاً وثيقاً بشخص تايله وشيمل مع غياب النهج الواضح وخطة مفصلة معدة وفقا لمقتضيات وإمكانات المجلة. بالرغم من كل ذلك فإن «فكر وفن» تدين على أي حال بشهرتها إلى ناشريها الأولين.

في العدد ٣٧ (١٩٨٢) ورد للمرة الأخيرة ذكر آنا ماري شيمل وألبرت تايله كناشرين للمجلة. ومع صدور العدد ٣٨ حدث تغيير كبير في «فكر وفن»، إذ عينت الصحافية المختصة في الأدب التركي، إردموته هيلر، من مدينة ميونيخ مديرة للتحرير. كما أصبحت المجلة تصدر عن إنترناتسيونيس بعد أن كانت (وإن لم يكن بشكل علني) تابعة لدائرة الصحافة الألمانية. كان أحد الأعضاء الفاعلين المقربين من إردموته هيلر، الباحث المصري المقيم في ألمانيا ناجي نجيب الضليع في الأدبين العربي والألماني. ولقد أصبح ناجي نجيب ابتداء من العدد ٣٩ بشكل رسمي ناشراً إلى جانب هيلر. تحت إشراف إردموته هيلر اكتسبت المجلة طابعاً جديداً فتراجعت نزعتها المحافظة وارتفع مستواها الثقافي ارتفاعاً ملحوظاً كما خلت أعدادها إلى حد كبير من المقالات ذات النكهة الاستشراقية. فجأة برزت أسماء شخصيات ثقافية مشهورة ما كانت لتظهر في المجلة من قبل، من أمثال الفلاسفة ميشيل فوكو، مارتين هايديغر، يورغن هابرماس والكاتب غونتر غراس، هانس ماغنوس إنتسنسبيرغر والناقد الأدبي مارسل رايش ـ رانيسكي والسينمائيون فولكر شلوندورف ومارغريت فون تروتا والفنان جوزيف بويس إضافة إلى كتاب عرب معاصرين (من قبل كانت المجلة تكتفي في أفضل الحالات بنشر الشعر الحديث) كالطيب صالح ويحي حقي وعدد من شعراء الجيل الجديد كمحمد بنيس أو محمد الغزي ـ وجميعهم شخصيات لعبت دوراً هاماً في الحياة الثقافية المعاصرة في ألمانيا وفي العالم العربي. وفجأة أصبحت الصورة التقليدية التي رسمها المستشرقون للعالم العربي والتي ساهمت المجلة نفسها في نشرها سابقاً ـ ولو عن حسن نية ـ موضعاً للنقد. فنجد مثلاً في العدد رقم ٤٠ (١٩٨٤) مقالاً ناقداً لصورة كارل ماي عن الشرق ومقالاً آخر بعنوان عميق الدلالة: "إمبريالية ثقافية أم جسور للتفاهم ؟ دراسات الاستشراق في ألمانيا (لاتحادية)، البنية والأهداف."

في عام ١٩٨٨ انتهت تلك الفترة الخصبة وذلك بعد صدور العدد رقم ٤٧، الذي يمكن اعتباره من أفضل أعداد مجلة «فكر وفن» على الإطلاق. ضم العدد ملفاً ضخماً اشتمل على مداخلات فلسفية ومناقشة لأفكار هايدغر ونيتشه، في فترة لم يكن هايدغر معروفاً فيها إلا لدى القلة القليلة من المثقفين العرب. بعد صدور هذا العدد نشب خلاف داخلي بين الناشرين ووزارة الخارجية وهيئة التحرير توقفت على أثره إردموته هيلر عن العمل في المجلة.

بعد مرور سنة تولت إدارة تحرير المجلة الصحافية روزماري هول ذات الخبرة الواسعة والجديرة بتسلم مهام إردموته هيلر. استمرت المجلة بمعالجة المواضيع المعاصرة واستبعاد المقالات ذات النظرة الاستشراقية، إلا أنها لم تعد تتطرق إلا لماماً إلى تلك المواضيع المتميزة التي ثابرت إردموت هيلر على تناولها خشية أن تثير المقالات الناقدة أو المواضيع الحساسة تحفظات العالم العربي. من الآن فصاعداً غلبت المقالات ذات المواضيع العامة على أعداد المجلة: من "الذكرى المئوية على ابتكار آلات البيع الأوتوماتيكية العاملة بالقطع النقدية" إلى نجاح قصص الولدين "ماكس وموريتس" وصولاً إلى "الأبنية المرتفعة على الأعمدة الخشبية ؛ أنصاب أثرية من العصر الحجري الحديث في ألمانيا". وهكذا شقت أكثر من مقالة من هذا القبيل طريقها مجدداً إلى النشر في المجلة وإلى قلوب القراء المولعين بـ"عالم الخيل".

في الأعوام الثلاثة عشر التي تلت كانت «فكر وفن» بمثابة صخرة راسخة في مهب الرياح في تلك الأجواء السياسية

التي عصفت بالعالم. بُعيد صدور العدد المزدوج ٤٨/٤٩، أول عدد تم إنجازه تحت إشراف روزماري هول، سقط عام ١٩٨٩ جدار برلين، أهم حدث في تاريخ ألمانيا الحديث. إلا أن هذا الحدث لم يجد صدى له في المجلة، فكان لا بد من مرور سنتين قبل أن نتمكن من قراءة مقال في العدد ٥٢ يتناول موضوع الوحدة الألمانية. في عام ١٩٩١ تركت حرب الخليج أثراً عميقاً في علاقة العالم العربي بالغرب ومع ذلك فإننا لا نجد لهذا الحدث البالغ الأهمية أي انعكاس يذكر في المجلة. قرار هيئة تحرير المجلة بتجاهل الأحداث السياسية يمكن بالطبع تبريره باعتبار أن «فكر وفن» ليست مجلة سياسية. إلا أنها، على الأقل من منظور اليوم، تخلت أيضاً عن معالجة البعد الفكري والثقافي للأحداث السياسية الهامة. شغلت روزماري هول منصب رئيسة التحرير لغاية صدور العدد ٧٤ (٢٠٠١). وإليها يعود فضل إدارة المجلة في فترة حافلة بالتحولات والاضطرابات بالكثير من التروي والرزانة.

أما اليوم فإن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر سنة ٢٠٠١ ونتائجها تضع مجلة «فكر وفن» في مواجهة تحديات ومهام جديدة. حيث يبدو لنا ان المجلة هي أفضل وسيلة لتجاوز الهوة المتزايدة بين الشرق والغرب. لذلك تسعى هيئة التحرير الجديدة للقيام بهذه المهام بجدارة ومعالجة المواضيع الحيوية والهامة بالنسبة للشرق والغرب على حد سواء معالجة نقدية وصريحة. ترمي المجلة إلى مخاطبة القراء العرب الراغبين بالتحاور مع الغرب، الذي هو من جهته في أمسّ الحاجة إلى حوار جاد مع الشرق. مثل هذا الحوار يتطلب كماً كبيراً من الجهد والتأمل والإبداع ويدعو إلى المزيد من التعاون والتبادل الثقافي بين الطرفين العربي والألماني. من أجل كل ذلك تطمح مجلة «فكر وفن» إلى أن تكون الآن وأكثر من أي وقت مضى مجالاً رحباً للنقاش والحوار.

ترجمة: ماجدة بركات



حوار مع السيدة يوتا ليمباخ

رئيسة معاهد غوته ـ انترناتسيونيس



في مطلع شهر أيار/ مايو الماضي تم تعيين السيدة يوتا ليمباخ رئيسة لمعاهد غوته. والسيدة ليمباخ شخصية قانونية معروفة في ألمانيا فقد كانت لسنوات طويلة رئيسة للمحكمة الدستورية الاتحادية وهي أعلى سلطة قضائية في البلاد. «فكر وفن» تقدم لقرائها هذا الحوار مع السيدة ليمباخ بمناسبة تسلمها لمنصبها الجديد.

تعيش معاهد غوته عملية لا إرادية من عمليات تأكيد الذات وليس هذا فقط منذ اندماجها مع هيئة انترناتسيونيس، بل لأنّ هناك سياسة تقشف كتخفيض عدد العاملين، إغلاق فروع، إلخ . . .

ليمباخ: مازال "معهد غوته/انترناتسيونيس" بصدد استيعاب التطورات السياسية العالمية وتحديات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. في الأعوام الفائتة نوقشت السياسة الثقافية على ضوء قلة الاعتمادات. وقد أدت هذه الحقيقة إلى أزمة معنى صغيرة. ليس بخاف أن معهد غوته وهيئة انترناتسيونيس يعانيان من أنهما لا يقدّران داخل ألمانيا حق قدرهما. أما إذا تحدثت في الخارج عن عمل معهد غوته، فإنك ستلقى حماساً أكبر بكثير. إن المسؤولين في معهد غوته/انترناتسيونيس شرعوا في إجراء حوارات ثقافية داخل ألمانيا أيضاً. فعلى سبيل المثال أقام معهد غوته مؤخراً ندوة تحت عنوان: «ارتباك عبر الأطلسي»، جرى فيها نقاش مع أستاذ جامعي أمريكي وأساتذين ألمانيين عن سلوك الولايات المتحدة بشأن المحكمة الجنائية الدولية وحول الوقاية من الإرهاب. والمقصود بالموضوع الأخير كان السؤال: هل يمكن المس بمعايير حقوق الإنسان لدى التعامل مع من يشتبه بارتباطه بالإرهاب؟ ألا يتعين على الديموقراطيات الغربية، ومن أجل الحفاظ على مصداقيتها، أن تطبق المعايير نفسها على كل الأشخاص بالتساوي؟

هل يعود قلة الاعتراف بعمل معهد غوته في الماضي إلى التشكك السائد في ألمانيا إزاء التعبير عن الذات بالمعنى القومي؟

ليمباخ: يبدو أننا مازلنا نجد مشقة في الحديث عن "ثقافة ألمانية". وهذا ما يبيّنه أيضاً تبديل تعبير "الثقافة الألمانية" إلى "ثقافة من ألمانيا". في الحقيقة لست من المولعين بالبحث دائماً عن عناوين وتعبيرات جديدة وأعتقد أنه في مقدورنا أن نتحدث بلا حرج عن " ثقافة ألمانية"، ونستأنف تراثنا الثقافي. بالتأكيد أثر الهولوكست في فهمنا لذاتنا وصاغ هذا الفهم. ومازلنا بصدد التغلب على التصدع الكبير الذي أصاب الحضارة، هذا التصدع الذي ينعكس أيضاً في فهمنا للثقافة كما أنّ لمصداقيتنا صلة بحقيقة أن الديموقراطية والدولة الدستورية لم تهبطا علينا من السماء، بل إنّ ألمانيا احتاجت لعقود حتى جرى تطوير ثقافة سياسية ديموقراطية.

لقد شارك حقوقيون وفقهاء دستور ألمان مشاركة فعالة في وضع دساتير في بلدان أوروبا الوسطى والشرقية بعد عام ١٩٨٩. هل يمكن اعتبار هذه المشاركة كنموذج لتصدير ثقافي بأن يغرس المرء في بلدان أخرى روح العالمية ويدعها تنمو؟

ليمباخ: ليس في أوروبا الشرقية وحدها، التي يصح تسميتها أوروبا الوسطى، يملك الدستور الألماني وقضاءه سمة المثال الذي يحتذى. في الأعوام الثمانية الفائتة، التي كنت فيها رئيسة المحكمة الدستورية، عرفت مراراً وتكراراً خبرة واحدة: ليس في وسع المرء أن يضع على الطاولة أمام ذوي العلاقة في الخارج نتاجاً فكرياً ويقول لهم، إذا درجتم على هذا الوجه، فإنكم سوف تقيمون، بالمثل، دولة دستورية وطيدة الأركان. إن الدول الأخرى لم تكتف بتحديد اتجاهها طبقاً لنموذجنا، وإنما تعلمت،

فوق ذلك، من تجاربنا السيئة. وهذا أثّر في نفسي أبلغ التأثير، وتعلمت منه أن التعاون الثقافي يجب أن يكون دائماً تعاوناً متبادلاً، ولاسيما أن ذلك الذي يتولّى شيئاً جديداً، إنما يراه بعيداً عن الروتين، وبهذا يراه بوضوح أكبر وبنظرة انتقادية أكثر.

وزير الخارجية يوشكا فيشر، أكثر من الحديث عن وقوفه دائماً إلى جانب معهد غوته. لكنه لم يتبع أقواله بأفعال ملموسة على شكل دعم مالي.

ليمباخ: نحن مازلنا نعتمد عليه. في دعم العمل الثقافي مالياً يحتاج الأمر إلى التأثير المستمر. إلا أننا لا نرغب بادئ ذي بدء في الشكوى من تناقص الموارد المالية، وإنما أن نركّز على مضمون العمل. وهذا يتطلب التفكير في بنى ومشاريع جديدة. من هذه المشاريع أفغانستان مثلاً. سنرسل قريباً مبعوثاً إلى كابول، ونجهز هناك قاعة للمطالعة، ونشارك في إعادة بناء المكتبة. كان نظام حكم طالبان يتلف الكتب، هكذا ببساطة. ولو لم يحافظ بعض الأشخاص على مكتباتهم الخاصة، لما وجدتَ أي كتاب هناك. إن الأمر يتعلق ببساطة، بإعادة إيجاد قاعدة ثقافية. نحن نتعاون مع منظمات أخرى لها دور ثقافي كاليونسكو والأمم المتحدة ومع وزارة التعاون الاقتصادي والتنمية لدينا، كي نتمكن من القيام بعمل مفيد هناك. كما لابدّ لنا من التنسيق أكثر مع إذاعة الـ "دويتشه فيلله" وهي إذاعة ألمانية تبث برامجها إلى الخارج بعدة لغات ومع هيئة التبادل الجامعي ومع وسطاء ثقافة آخرين، وذلك من أجل إقامة مشاريع مشتركة.

في إطار العولمة توجه إلينا انتقادات بأننا نصدر قيماً غربية. وهنا يجري تقديم صورة إلينا، وكأن ثمة ربط في وعي المثقفين في العالم الثالث بين سلطة رأس المال الغربي وسلطة الولايات المتحدة وحلفائها. كيف يمكن لعمل ثقافي هناك أن يتعامل مع هذا النقد الجذري؟

ليمباخ: يتعين على وسطاء الثقافة، مثل معهد غوته، أن يساهموا في خلق تفهم لمشروعنا، مشروع المجتمع المدني. إن دولة دستورية علمانية غالباً ما تظهر من الخارج كدولة لادينية. وينبغي علينا إيضاح وتبيان أين نرى القيمة الخاصة المعينة للفصل بين الدين والدولة، وأن هذا الفصل لا يستبعد وجود قيم مشتركة، وإنما يقوم على قيم لا تقدر الدولة الدستورية نفسها على ضمانها: الدين والعادات والأخلاق. إن مجتمعاً تسود فيه التعددية، يملك ولا ريب نظاماً ذا ارتباط أخلاقي. وثمة إشارة بهذا الخصوص يتضمنها دستورنا، هذا الدستور الذي يتميز بأنه ربط قائمة الحقوق الأساسية بحق تنظيم الدولة. كما أن الإقرار بحق الحياة والسلامة البدنية وبعدم المساس بكرامة الإنسان تتصدرالدستور. وهذه قيم تعود إلى المسيحية وعصر التنوير.

في البلدان النامية يظهر الغرب كقوة تقوض دعائم القيم والتقاليد السائدة. من وجهة النظر الإسلامية يمكن للمرء أن يقول إن الغرب يقدم تصورات تقلب تصوراتنا رأساً على عقب. والآن تأتي أيضاً هذه المعاهد الثقافية الغربية وتعرض أفلاماً وضروباً من الأدب والفن لتزيد الطين بلة.

ليمباخ: هذه المعضلة قائمة داخل ألمانيا أيضاً. أحياناً ينتابنا إحساس بأن الفن ووسائل الإعلام إنما تضع كل شيء موضع تساؤل وتهزأ به، وبهذا تقلب توجهنا رأساً على عقب. هذه معضلة من معضلات مجتمع تعددي أوافق على نظامه بكل جوارحي. إننا نعيش من النقد، لكن لا يجوز لهذا النقد أن يفضي إلى انهيار قيمنا. وعندما نناقش هذه المعضلات في البلاد الأجنبية، فإنه يتعين علينا أن نوضح لهم بأننا نجري هذا النقاش داخل بلادنا أيضاً، وأننا نصارع دائماً وأبداً في سبيل قيمنا. إن السياسة الثقافية الخارجية تبدأ ، أساساً داخل البلاد: كيف نعامل الأجانب؟ هل نحمي أيضاً حقهم بالحياة وبالسلامة البدنية؟ كيف نعامل الأقليات؟ بناء على سلوكنا هذا يجري تقييمنا في خارج البلاد. ولهذا السبب علينا أن نؤكد على أننا نتواجد في حالة بحث مشترك عن قيم أساسية تتيح لنا حياة مشتركة سلمية في مجتمع عالمي واحد.

أليس من المستبعد أن يتأثر الوضع السياسي العالمي نتيجة أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في نيويورك. هل مازال هناك جدوى من الحفاظ على الثقافة كمنطقة محايدة؟ أليس من الأفضل سحب هذا الجانب التوسعي من التصدير الثقافي بعض الشيء؟

ليمباخ: لا أستطيع أن أتغنى في كل بلد وفي كل مكان بحقوق الإنسان، وإنما يجب عليّ تقديم عمل ثقافي أحياناً بحذر وبلا ضوضاء. كما إنني لا أحب أن يساء فهم أن على العمل الثقافي أن ينحصر في أمور القضاء وحقوق الإنسان. عندما نعني بتراثنا فإننا نصدّر قيماً أيضاً. الوصول إلى الشبيبة عن طريق الفن وصور الحياة اليومية يحتل مكانة هامة في سلم أولوياتنا. إن العيش بسلام سويةً يتعلق بالأجيال الشابة. إذاً عليّ أن أحاول جذب الأطفال والناشئة إلى معهد غوته، بأن أعرض، مثلاً، أفلاماً صامتة. هكذا تثير الثقافة مخيلة الناس.

يقال رسمياً إن الثقافة تفسح المجال للتفاهم. لكن تفاؤلنا تراجع قليلاً في الفترة الأخيرة، فالثقافة دائماً تضع حدوداً أيضاً.

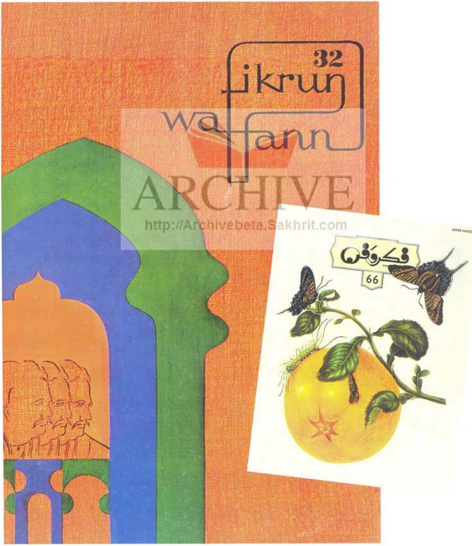
ليمباخ: لا يخفى أبداً أنه يمكن للثقافة أن تكون ذات تأثيرات متباينة. ترى ذلك في الحوار الثقافي الذي نجريه مع دول تعطي للشريعة الإلهية أفضلية على القوانين الوضعية للدولة. وهذا لا يتفق بسهولة مع قوانيننا. إذا انتبهت بصفة خاصة إلى السمات الغربية الفاصلة في حضارة ما، أجد أن هذا ذو اتجاه واحد. يتعين عليّ أن أرى دائماً المهمة الإيجابية للحضارة؛ وأن أوضح بوسائل اللغة والآثار الفنية والدراسات العلمية أيضاً، لماذا وكيف يختار كل إنسان طريقة حياته. والتعرّف على ذلك هو أمر في غاية الأهمية، ذلك أنه لم تعد توجد في الحقيقة حدود بيننا. إننا لم نعد نملك سوى مستقبل واحد مشترك، دون أن ننسى التعدد الحضاري الذي نحاول الحفاظ عليه.

في صيف عام ٢٠٠٠ تحدث وزير الخارجية فيشر عن "الوقاية من الصراع" كمهمة ذات أولوية خاصة لمعهد غوته. هل ستنشرين هذا التعبير؟

ليمباخ: بتعبير مهذب أقول، هنا لديّ شكوكي. إن معاهد غوته ليست قوات تدخل ثقافية في الصراعات السياسية. إن عملها مركّز على أفق بعيد المدى.

إذن يحمل هذا المفهوم في طياته مخاطر استخدامه كأداة سياسية.

ليمباخ: تماماً. إنني لم أستعمل كلمة "استخدام أداة"،



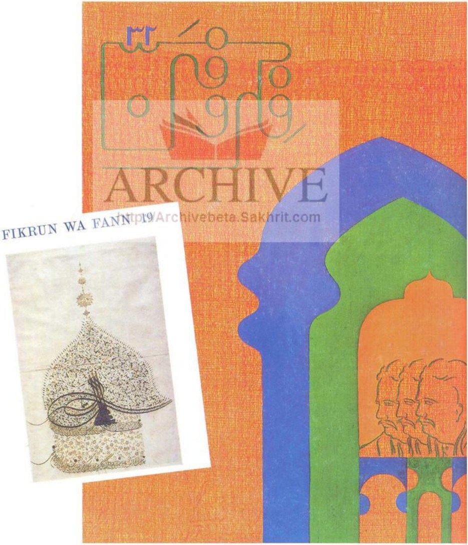
لكن هذا الخطر يرتبط بمثل طريقة التفكير هذه.

كيف يمكن أن يكون وعي ذات جديد للمنظمة الوسيطة معهد غوته، أيضاً نظراً إلى ابتعاده أكثر عن الدولة؟

ليمباخ: بالنسبة إلي يطرح هنا في المقام الأول السؤال عمن هو في الحقيقة المنتفع من هذه المؤسسة. هل هي الدولة؟ هل هي سمعتنا؟ أم أنه بالأخرى، ونظراً لعالمية الاقتصاد، يتعين أيضاً على مواطني دولتنا ومواطني الدول الأخرى أن يتعلموا كيف ينبغي عليهم أن يتعاملوا مع بعضهم بعضاً؟ إننا أبطال عالميون في السفر. لكن هذا لا يعني بالضرورة أننا نعرف الكثير عن الحضارات الأخرى. لذا فإنني أرى أهمية تأثيرات إعادة التوصيل. لا يجوز لمعاهد غوته أن ترى المتلقين محصورين في فئات النخبة من الفنانين والمثقفين وغيرهم في البلدان الأجنبية، وإنما عليها أن تفكر أيضاً بما يمكن لسكان بلادنا أن يتعلموا من عملنا الثقافي.

كيف يمكن القيام بذلك؟

ليمباخ: أظن أنه لا يكفي أن يقوم فنانون وكتّاب ألمان بزيارة المعاهد في الخارج وإلقاء محاضرات. يجب أن يحضر بعض المهتمين من هناك إلى ألمانيا ويجروا حوارات. كما إنني أفكر بالعمل الصحفي. يتعين علينا أن نروي أكثر عما يستفهم المرء في الخارج.



ماذا يحدث عندما يصطدم الحوار بحدوده، مثلاً في التبادل مع الإسلام؟ هل يوجد حدود حاسمة للتفاهم؟

ليمباخ: يتعين علينا أن نوضح لماذا اخترنا أشكال مجتمعنا المدني. ثمة حدود لا يمكن حلها بطريقة الحل الوسط، بأن يدعو المرء مثلاً إلى تفاهم بين الشعوب عائم غير واضح المعالم. علينا أن نأخذ علماً بأن هناك دوائر سياسية تتصرف طبقاً لمبادئ ليست لنا ولا يمكن أيضاً التوفيق بينها وبين مبادئنا. وهنا لا يمكن أن يكون الخيار في الإيمان بالقضاء والقدر والعودة إلى ألمانيا، وإنما يجب على المرء أن يحاول إجراء تبادل آراء من خلال الحوارات الفردية. أولاً وأخيراً يتعين على معهد غوته أن يكون أيضاً ملتقى لناس يقفون موقفاً نقدياً من نظامهم التابعين له.

هل لديك انطباع أنه بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١ قد جرى في معاهد غوته إعادة تفكير في التجارب مع الإسلام؟

ليمباخ: هذا المجال بالذات يدعو رؤساء المعاهد في البلدان الإسلامية إلى بحث المسألة مبدئياً مع المكلفين الإقليميين والمسؤولين في رئاسة المعهد هنا. لكن هذا يفترض تأملاً على قاعدة أكثر اتساعاً: كيف يمكنني في بلد من البلدان الإسلامية أن أوضح أن دستورنا إنما يقوم على أساس الفصل بين السياسة والدين؟ ولماذا؟ إذ ليس لدينا - وهذا هو الأمر الخاصّ بالعلاقة بين الكنيسة والدولة في ألمانيا - دستور علماني، ما لدينا هو أنه تحت تأثير نظام ديكتاتوري وتأثير انقطاع حضاري أدركت دولتنا أن مواطنين تحدوهم قيم قادرون على تكوين روح معارضة إزاء سلطة الدولة. لذا، فإن دستورنا يدعم أيضاً مؤسسات دينية. هناك فكرة يمكننا مناقشتها: إنّ دولتنا العلمانية تقوم على شروط لا يمكن للدستور نفسه ضمانها. هذه الشروط هي العادات والأخلاق والدين. وإذا ما عرضنا هذا الأمر على نحو أفضل بعض الشيء، فإنه يتضح أن مجتمعاً

هدفنا

ان مهمة مجلتنا هذه هي التحريض على التفكر والتوسط بين الأمم وبناء جسور معنوية، وتقتضى هذه المهمة ان نتعارف وان يحترم بعضنا بعضا على ما نحن عليه.

ولم يسبق فى تاريخ البشرية ان كانت الشعوب بهذا التقارب الذى نشهده اليوم فى الظاهر على الأقل. وقد بدأت الأمم المتساوية الحقوق تقرر معا تطور العالم ومصيره. فلنسأل أكان تقاربنا تقارباً خارجياً ظاهراً فقط ام جرى معه تقارب باطنى. هل تخطينا الحدود الداخلية ولبينا بذلك رغبة الشرق والغرب هذه الرغبة التى لا يرتفع اليها شك؟
ان مجلتنا هذه تروم ثقة القراء، واننا نكرس انفسنا للروح الخالقة ولسلطانه المؤلف بين القلوب الرابط بين الانسان والانسان. وهل من قوة تستطيع ان تبدد الشكوك وتسد الثغرات التى يحدثها سوء الظن الا الروح التى لا تقدر إلا الأفعال ايا كان مصدرها. اما هذه المجلة فهى تحت امرة الروح التى تطلب المعرفة والكمال وتتعطش الى الحسن والجمال، ولذلك ندرك انه قد حكم على قوى هذه الروح بالفشل ما لم تضع امامها هدفا عاليا وما لم تكرس نفسها لخدمة الإنسان فردا كان أم شعباً وتتوخ خير العالم.

ان مجلتنا مرتبطة بقيم الماضى المأثورة ولكن مهمتها الاولى هى بحث مسائل زماننا هذا بحثاً علمياً كان ام عملياً ونحن فى طلب الجواب عنها فى مقالاتنا.

كثيرا ما تطرق اذننا كلمة «المشاركة» فى ايامنا هذه ولا معنى للمشاركة ولا دوام لها إلا اذا كان مبدأها روحيًا ولا يزال ارتباطها بالقوى الروحية.

اما المجلة التى تصدر من المانيا فبامكانها ان تستديم التقاليد العريقة بين الشرق والغرب اى التبادل الروحانى الخصيب الذى شاهدناه فى العصور الماضية. ومقصدها الأعلى وهدفها الأمثل هو ان تكون منبراً لذوى النيات الحسنة وإن الأعمال بالنيات.

افتتاحية العدد الأول



أسد من البرونز من مصر الفاطمية فى القرن الحادى عشر. مجموعة الدولة للفنون فى كاسل
Löwe, Bronze. Fatimidisch. Aegypten, 11. Jahrhundert.
Staatliche Kunstsammlung, Kassel.

تسود فيه تعددية لا يجب أن يكون أبداً مجتمعاً نسي قيمه.

يتم التأكيد دائماً على أنه لا يجوز للمرء الظهور بمظهر تبشيري. هنا يطرح السؤال في ما إذا لم يكن على معاهد غوته أن تصبح أكثر اندفاعاً وتدافع عن موقفنا بوضوح أكبر؟

ليمباخ: عندما نؤكد على ثقافتنا الدستورية، نلقى صعوبتين: أولاً نواجه غالباً بالقول بأنه لم تتحقق كل أحلامنا أيضاً، وأنه بلا ريب ثمة تناقض بين المطلب والواقع الاجتماعي. وهنا يتعين علينا أن نوضح مراراً وتكراراً أن هذا لا يسيء إلى معاييرنا، وأننا في ألمانيا أيضاً نعمل دائماً وأبداً لتطبيق برنامجنا للحقوق الأساسية. والصعوبة الثانية هي أن المطلب العالمي لحقوق الإنسان إنما يقوم بتغريب الحضارات الأخرى. إن حقوق الإنسان تملك، بحكم شكلها اللغوي، مطلب شمولها جميع البشر. يقيناً، إننا ندين للتراث الأوروبي، كما ندين للتراث الألماني، بأننا نملك فهماً فردياً للقانون؛ في حين أن دولاً أخرى تؤكد على قيم جماعية. لذا علينا أن نوضح أن موقفنا جاء نتيجة لتطور تاريخي طويل. إن الميول الجماعية كانت جزءاً من تاريخنا أيضاً. وعلينا أن نوضح أن الفردية لا ترتبط بانهيار المجتمع.

أين يجب افتتاح معاهد غوته جديدة؟

ـ كما ذكرت في أفغانستان. الافتتاح الجديد في كابول يلقى دعمي الكامل. كما يجب أن نكون ممثلين في أوروبا وآسيا كذلك تستحق أفريقيا اهتماماً خاصاً منا.

اقتبسنا هذا الحوار من مقابلتين أجرتهما صحيفتا الـ «دي تسايت»، ٢/٥/٢٠٠٢ و الـ «فرانكفورته ألغماينه»، ٢١/٥/٢٠٠٢ الألمانيتان مع السيدة ليمباخ.

ترجمة: أمين الشامي

UNSER ZIEL

Aufgabe der Zeitschrift ist anzuregen, zu vermitteln, geistige Brücken zu schlagen. Das setzt voraus, daß wir einander kennen, einander achten, so wie wir sind.

Nie früher in der Geschichte der Menschheit sind die Völker so nahegerückt wie heutzutage, — wenigstens äußerlich. Gleichberechtigt formen die Nationen gemeinsam das Schicksal der Welt. Aber sind wir einander *innerlich* nähergekommen? Haben wir die innere Grenze überschritten, wie es doch der unanzweifelbare Wunsch im Osten wie im Westen ist?

Die Zeitschrift wirbt um Vertrauen. Sie hat sich dem schöpferischen Geist verschrieben, seiner versöhnenden, die Menschen verbindenden Macht. Er allein, der nur die Leistung aller gelten läßt, uneingeschränkt ihrer Herkunft, vermag den Argwohn zu zerstreuen, die Kluft des Mißtrauens zu schließen.

Dem nach Wissen schürfenden, dem nach dem Schönen dürstenden Geist gewidmet, ist die Zeitschrift sich bewußt, daß dessen Kräfte unwirksam bleiben, sofern sie sich nicht einem größeren Ziel unterordnen, sie nicht dem Menschen dienen, den Völkern, ihrem Wohl.

Die Zeitschrift knüpft an jene Werte der Vergangenheit an, die sich bewährt haben. Das Schwergewicht liegt indes auf der Gegenwart, bei den praktischen Fragen, die sie stellt und für die in der Zeitschrift eine Antwort gesucht wird.

Wir hören jetzt viel das Wort „Partnerschaft". Sie hat aber nur Sinn und Bestand, wenn sie im Geistigen beginnt, im Geistigen verankert bleibt.

Eine Zeitschrift aus Deutschland kann an eine lange Tradition fruchtbaren geistigen Austausches zwischen Orient und Okzident anknüpfen. Sie möchte eine Tribüne für alle werden, die guten Willens sind.



أسد مصبوب من البرونز، من Niedersachsen من القرن الثاني عشر. متحف الحرف الفنية في برلين

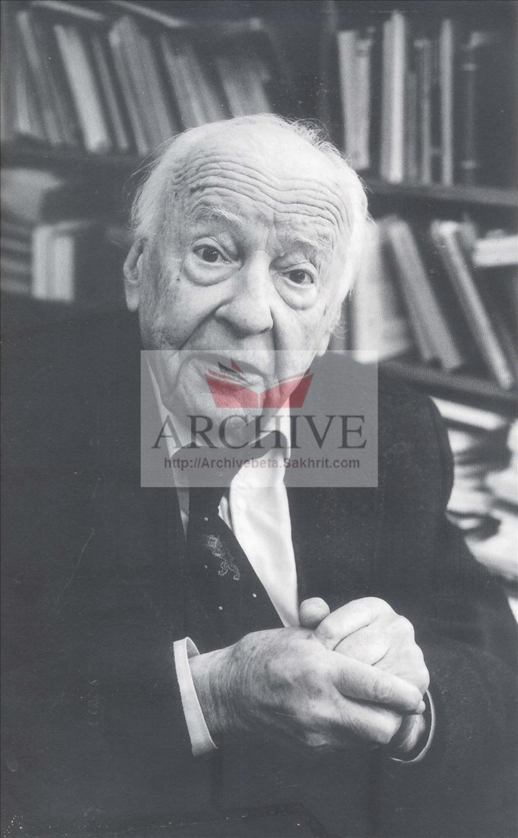
Giesslöwe, Bronze, Niedersachsen. 12. Jahrhundert. Kunstmuseum, Berlin.

مدخل الى غادامر

لا شك في أن هانس جورج غادامر، هو من أكبر الفلاسفة الألمان في القرن العشرين، والوريث الأكثر أهمية لفلسفة هايدغر. وقد اهتمت فلسفته خاصة بالهرمنيوطيقا أو نظرية التأويل. وإذا كان هايدغر قد طبق الهرمنيوطيقا على الوجود، بمعنى إذا كان السؤال الذي شغله، هو كيف نفهم الوجود، فإن غادامر قد طبق الهرمنيوطيقا على النصوص الموروثة والتقاليد الثقافية، شأنه في ذلك، شأن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية، التي اشتغلت على النصوص الفلسفية والدينية القديمة. فالسؤال الذي ألح على غادامر، هو كيف نفهم (وهل بإمكاننا أصلاً أن نفهم؟) النصوص القديمة والأجنبية، وتقاليدنا الثقافية؟ وما هو موقفنا من هذه التقاليد؟ وما هي الشروط التي تتحكم بهذا الموقف؟

الأسئلة التي طرحها غادامر، والأجوبة التي قدمها، ليست ذات أهمية للثقافة والفلسفة الغربية فحسب، بل هي أسئلة وأجوبة قد تفيد أيضاً في قراءتنا للتقاليد العربية ـ الإسلامية. وفي هذا الملف، سنحاول أن نلقي الضوء على مكانة غادامر في الفلسفة الغربية، كما أننا نريد أن نبحث أهميته بالنسبة إلى الثقافة العربية ـ الإسلامية. ولهذا السبب، فقد سألنا بعض كبار المفكرين في العالم العربي، رأيهم وموقفهم من غادامر.

ولد هانس جورج غادامر في الحادي عشر من فبراير سنة ١٩٠٠ بمدينة ماربورغ. وهي مدينة جامعية صغيرة، تقع في وسط ألمانيا. كان أبوه كيميائياً مشهوراً. في عام ١٩٠٢ انتقلت عائلته للسكن في بريسلاو (تقع اليوم في بولونيا). هناك أراد والده أن يصنع من ابنه عالماً طبيعياً، لكن غادامر بدأ سنة ١٩١٨ دراسة العلوم الإنسانية في جامعة بريسلاو. تعرف غادامر على قصائد شتيفان جورج فزاد اهتمامه بالأدب، لكنه لم يقتصر في دراساته على هذا الحقل، بل تابع أيضاً محاضرات في فروع مختلفة، من بينها العلوم الإسلامية. ثم انتقل غادامر إلى ماربورغ، ليبدأ دراسته الفلسفية. وفي ماربورغ سمع لأول مرة بهايدغر. يومذاك، كان هايدغر يدرس في جامعة فرايبورغ، جنوب ألمانيا. وكان صيته قد ذاع في الأوساط الفلسفية. ولهذا السبب، قرر غادامر الانتقال إلى فرايبورغ، من أجل لقاء هايدغر. وهكذا جمعته بهايدغر علاقة شخصية حميمة، بالإضافة إلى العلاقة الدراسية. درس غادامر في فرايبورغ الفلسفة وفقه اللغة الكلاسيكي (اللاتينية، اليونانية). بعد إتمامه دراسته الجامعية، عمل أستاذاً في جامعة ماربورغ. وفي عام ١٩٣٧ انتقل إلى التدريس في جامعة لايبزيغ. لم يظهر غادامر حماسة كبيرة تجاه النازيين (بخلاف هايدغر)، لكنه لم يكن أيضاً أحد معارضيهم. غير أن سمعته لم تمس بسوء، فتم تعيينه من قبل الحلفاء، بعد أن وضعت الحرب أوزارها، رئيساً للجامعة. وقد عانى غادامر من صعوبات تحت الاحتلال السوفييتي، فاغتنم الفرصة سنة ١٩٤٧ لكي ينتقل إلى غرب ألمانيا، وبالضبط إلى فرانكفورت. ومنذ سنة ١٩٤٩ عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة هايدلبرغ، جنوب ألمانيا. وقد كانت السنوات التي أعقبت هذا التعيين، من أخصب سني عمره الفكرية. فقد أصدر العديد من المجلات الفلسفية، وطور أفكاره حول



الهرمنيوطيقا، هذه الأفكار التي ضمنها كتابه الأساسي: "الحقيقة والمنهج: مبادئ هرمنيوطيقا فلسفية". وبهذا المؤلف، تحرر غادامر من تأثير أستاذه هايدغر، ليؤسس أسلوبه الفلسفي الخاص به. وفي عام ١٩٦٨ أحيل غادامر على التقاعد، لكنه لم يعتزل الحياة الثقافية، بل عمل كأستاذ زائر في جامعات عدة في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا. كما شارك في العديد من الملتقيات الفلسفية، ونشر العديد من المقالات التي طور بها نظريته التأويلية، ورد فيها على تعقيبات معارضيه. ونخص بالذكر مقالاته التي تضمنت تأويلات لأعمال فنية وأدبية. وفي الرابع عشر من مارس سنة ٢٠٠٢ توقف قلب غادامر عن الخفقان بعد حياة علمية حافلة.

اخترنا لهذا الملف نصين لغادامر من كتابه "الحقيقة والمنهج" وهما يقدمان مدخلاً جيداً إلى فلسفته. فالنص الأول "اللغة كوسيط للتجربة الهرمنيوطيقية" يوضح انطلاقاً من مثال الترجمة من لغة إلى أخرى، المشاكل الرئيسية للفهم كما يراها هذا الفيلسوف. فحسب غادامر، لا تختلف الصعوبات التي يواجهها المرء في ترجمته للنصوص، عن تلك التي تعترضه عند محاولته فهم نص ما. النص الثاني يعالج علاقتنا بالتراث. هذه العلاقة التي أولاها غادامر أهمية كبيرة. ففي رأيه يرتكز فهمنا للعالم (الوجود)، وكذا علاقتنا بالموروث الثقافي (مثلاً: النصوص الدينية أو الكلاسيكية) دائماً على ما يصطلح عليه بالأحكام المسبقة (أو ما يمكن أن نطلق عليه أيضا الأحكام غير المدروسة). فعلى نقيض ما زعمته فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، يرى غادامر أنّ هذه الأحكام المسبقة لا تلعب دائماً ذلك الدور السلبي، بل أنها ضرورية. فبدونها، كما أوضح، يتعذر علينا فهم مكاننا في العالم، فهم هذا العالم وفهم النصوص. أطروحة غادامر هذه، تدفعنا إلى طرح السؤال التالي: إلى أي حد يمكننا أن نقبل السلطة ـ على سبيل المثال مزاعم النصوص القديمة ـ وإلى أي حد يمكننا توجيه سهام النقد اليها؟ وحول هذه القضية نشب الخلاف بين غادامر وهابرماس نهاية الستينات. فهابرماس يرى أن فهمنا للعالم أو لكلام الآخرين ليس أصلياً وصحيحاً، بل إنه يتعرض في الغالب للتشويه من طرف علاقات السلطة. ولهذا، فإن علينا بادئ ذي بدء أن نحلل علاقات السلطة داخل مجتمع ما، إذا أردنا تحقيق فهم "خالص"، غير متأثر بالعنف أو بالبنى السلطوية. لكن هابرماس ليس ضد غادامر. إنه يحاول فقط أن يضيف إلى فلسفة غادامر، وأن يوفق بينها وبين المدرسة الاجتماعية النقدية التي ينحدر هو نفسه منها. وأقوال هابرماس التي نسوقها في هذا الملف، شاهد على تقديره وفهمه الخاص لفلسفة غادامر.

دريدا هو الآخر، دخل في حوار نقدي مع غادامر. وقد ضمنّا هذا العدد بعضاً من المقاطع التي اقتبسناها من مقاله التأبيني حول غادامر. نقاط الاختلاف بين دريدا وغادامر تتمثل في أن دريدا ينطلق دائما من استحالة الفهم. فمن يعتقد أنه يفهم شيئاً ما، يتجاهل حسب رأيه، تلك العناصر "في نص أو خطاب" التي تستعصي على الفهم. وإذا كان الفهم لدى دريدا فعل عنف، فهو بالنسبة لغادامر ـ إذا استعملنا لغة مجازية ـ فعل عشق. فعلى الحوار، حسب دريدا (بين البشر أو مع التراث، مثلا حين نُؤَوِّل النصوص القديمة) أن يبرز نقاط الاختلاف والغرابة بين المتحاورين. غادامر يؤكد، خلاف ذلك، على نقاط الالتقاء. ففي رأيه أن وجود نقاط الاختلاف والغرابة هذه بين المتحاورين مرتبط بنقاط الالتقاء المبدئية التي تجمع بينهم. فحتى الاختلافات تشير في النهاية إلى نقاط الالتقاء هذه. إن فلسفة غادامر، كوريثة لهايدغر، تبحث عن عناصر الالتقاء المبدئية التي يقوم عليها الفهم البشري للعالم والإنسان والتراث. ولهذا السبب بالذات يمكن لفلسفة غادامر أن تدفع بالحوار بين الشرق والغرب إلى آفاق جديدة.

ترجمة رشيد بوطيب

بيبليوغرافيا مختارة:

- Jean Grondin: Gadamer und Heidegger. Darmstadt 2001.
- Kai Hammermeister: Hans-Georg Gadamer. München 1999.
- Alan How: The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social. Avebury 1995.
- Thomas K. Newman Carr and Gadamer: Toward a Hermeneutics of Religious Knowledge. Atlanta 1996.
- James DiCenso: Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur. Charlottesville, 1990.
- Schmidt, Lawrence K.: The Epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile. Frankfurt 1985.
- Fruchon, Pierre: L`hermeneutique de Gadamer: platonisme et modernité, tradition et interprétation. Paris 1994.

إشكاليات القراءة وآليات التأويل
د. نصر حامد أبو زيد
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة خامسة، ١٩٩٩

نظرية التأويل
د. مصطفى ناصف
النادي الأدبي الثقافي، جدة، طبعة أولى، ٢٠٠٠

اللغة كوسيط للخبرة الهرمنويطيقية

نقول عادة إننا "نجري" حديثاً، لكن ما نجـهله أنّ الحديثَ كلما ازدادت أصالته، ضَؤُل مقدارُ أن يكون إجراؤه طوعَ إرادتنا نحن المشتركين فيه. فالحديث الأصيل إذن ليس أبداً ما أردنا أن نجريه. من الأصح على العـموم أن نقـول، إننا ندخل في حديث، هذا إن لـم يكن الأولى بنا أن نقول، إننا نتـورط في حديث. إذ ربما كـان في كيـفيـة صدور كلمـة عن أخرى، واتخـاذ الحديث ثناياه، وإيـجاده مـجراه ومخرجَه، شيءٌ من التوجيه، لكن هذا التوجيهَ هو من النوع الذي يوجَّه فيه الشركاءُ في الحديث أكثر مما هم يوجِّهون. فلا أحد يعرف مسبـقاً ما الذي "سينبثق" عن الحديث. إذ إن التفاهمَ أو فشلَه يشبه حَدَثاً اعترانا. هكذا يمكننا أن نقول، إن شيئاً ما كان حديثاً جيداً أو أن نقول، إنه لم يكن موفَّقاً. هذا كلُّه يوضح أن الحديث له روحه الخـاص، وأن اللغة التي فيها، تحمل في ذاتـها حقيقتـها الخاصة، أي أنها "تزيح الستار" عن شيء ما وتُخرِج ما هو جار.

سبق أن رأينا لدى تحليل الهرمنيوطيقية الرومانسية أنّ الفهم لا يرسو على قاعدة الحلول في الآخر، أي على أن يتمـاهى الواحد في الآخر مبـاشرة. إن فهم ما يقـوله أحدهم يعني، كما رأينا، الـتفاهم في الشيء، لا الحلول في الآخر واستشـعار ما عاشه. وقد أبرزنا أن اختبار المعنى الذي يحصل في الفهم على هذه الصورة إنما يتـضمن دائماً الاستـخدام. الآن ننتبه إلى أن هـذه العملية كلها عمـلية لغوية. وليس من قبيل العبث أن إشكالية الفهم الفعلية ومـحاولة إتقانه فنياً ـ وهذا هو موضوع الهرمنيوطيقا ـ تنتمي تقليدياً إلى حقلي النحو والبلاغة. فاللغة هي الوسط الذي يتم فيه تفاهم الشركاء والتوافق بينهم على الشيء.

إن وعي الشروط التي يخضع لها كل تفاهم إنما يتم على الأكثر في حالات التفاهم المشوَّشة والصعبة. هكذا تصبح العمليةُ اللغوية التي يكون فيها حديثٌ في لغتين غريبتين، إحداهما عن الأخرى، بواسطة الترجمة والنقل ممكناً، عمليةً موضِحةً بشكل خاص. على المترجم هنا أن ينقل المعنى الذي يجب فهمه إلى السياق الذي يحيا فـيه الشريك في الحديث. هذا لا يعني بالطبع أنه يجوز له تحريف المعنى الذي عناه الآخر. فالمعنى ينبغي بالأحـرى أن يُحْفَظَ، لكن بما أنه ينبغي أن يُفهَم في عالم لغةٍ جـديد، فهو يجب أن يظهر فيـه بطريقة جديدة. كل ترجمـة هي من هذا المنطلق تفسير، لا بل يمكنِ الـقول، إنها التفسير الذي منحه المترجم للكلمة.

مثال الترجمة يمنحنا الوعي بأنّ اللغة هي وسيلة التفاهم، وهذا الوعي يجب إنتاجه عبر توسط واضح. نشاط اصطناعي كهذا ليس بالفعل الوضعَ الطبيعي للحديث. وليست الترجمة الوضع الطبيعي لتصرفنا تجاه لغة غريبة، بل إن الاعـتماد على الترجمة هو بالأحرى كأن يضع الشركـاءُ أوصياءَ على أنفسهم. حين نحتـاج إلى الترجمة، يجب علينا تحـمُّل المسافة الموجودة بين روح النص الحـرفي الأصيل وروح الإعادة، هذه المسـافة التي لا يمكن التغلب عليـها بالكامل أبداً. هكذا لا يحصل التـفاهم في حالات كهذه فعلاً بين الشركاء في الحديث، بل بين المترجمين شفوياً الذين يستطيعون أن يتلاقوا فعلاً في عالم تفاهم مشترك. (من المعـروف أنه ما من شيء أصعب من حوار في لغتين أجنبيتين، يستـعمل فيه أحد الطرفين الواحدة والطرف الآخـر الأخرى، إذ إن كلاً منهـما يفهم الـلغة الأخرى، لكنه لا يتكلمـها. حينئذٍ تسـعى إحدى اللغتين، كما لو كان ذلك تحت تأثيـر قوة من فوق، أن تفرض نفسهـا أمام اللغة الأخرى كوسيلة للتفاهم).

حيث يكون التفاهم، يكون الحديث، لا الترجمة. إنّ فهم لغة أجنبية، هو فهم حقيقي حين لا يتطلب ترجمتها إلى اللغة الأم. ما من حـاجة للترجمـة، لا بل إن كل ترجمة تبـدو مستحـيلة، حين يتقن الواحد إحدى اللغات فعلاً. فهْمُ اللغة بحد ذاته ليس فهماً حقيقـياً ولا يتضمن أية عملية تفسير، بل

هو من النشاطات الأساسية للحياة. فالمرء يفهم اللغة بأن يحيا فيها، هذه الجملة لا تنطبق فقط على اللغات الحية، بل الميِّتة منها أيضاً. فالمشكلة الهرمنيوطيقية إذن ليست مشكلة الإتقان الصحيح للغة، بل هي مشكلة التفاهم الحقيقي على الشيء، هذا التفاهم الذي يحدث في الوسيط، الذي هو اللغة.
كل لغة يمكن تعلُّمها بشكل يسمح بأن يتضمن استعمالها التام أن يستغني المرء عن الترجمة من لغته الأم أو إليها وأن تكون لغة أفكاره هي اللغة الأجنبية. هذا الإتقان للغة شرط مسبَق للتفاهم في الحديث. فكل حديث يشترط بالطبع أن يتكلم المتحدثون اللغة نفسها. ولا يصبح الفهم والتفاهم مسألة إلا حيث يمكن التفاهم لغوياً بواسطة التخاطب. الاعتماد على ترجمة المترجم هو وضع نادر، يضاعف العملية الهرمنيوطيقية، أعني الحديث: فهو حديث المترجم مع الجهة المقابلة وحديثي مع المترجم.
الحديث عملية تفاهم. هكذا يتضمن كل حديث أصيل أن يتجاوب المرء مع الآخر، أن يقبل آراءه، وأن يحلّ فيه إلى حد بعيد يسمح له بأن يفهم ما يقول، لا أن يسعى إلى فهم شخصيته. ما ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه، ليمكننا أن نتفق على الشيء. لا ننسب رأيه إليه كشخص، بل إلى ما نعنيه ونظنّه. حيث ننظر إلى الآخر فعلاً كذات فردية، كما هو الحال في الحديث العلاجي أو في استجواب المتّهم، إذ لا يتوفر وضع التفاهم أبداً.
هذا كله، ما يميز وضع التفاهم في الحديث، يتحول فعلاً إلى ما هو هرمنيوطيقي، حين تكون المسألة مسألة فهم نصوص. نبدأ مجدداً بقضية خاصة هي قضية الترجمة من لغة أجنبية. لا يستطيع أحد في هذا الصدد أن يشك بأن ترجمة نص ما، مهما كان المترجم معتاداً على المؤلف ومتفاعلاً معه، ليست مجرد بعث للعملية النفسية الأصلية التي لازمت الكتابة، بل هي تقليد للنص، يتم من خلال فهم ما يقوله. ولا يستطيع أحد أن يشك في أن المسألة هنا مسألة تأويل، وليست مشاركة في الإنجاز وحسب.
اللغة الأخرى تلقي ضوءاً جديداً للقارئ على النص. وليس بمقدور الأمانة التي تُطلَب من الترجمة أن تزيل الفرق الأساسي الموجود بين اللغات. حتى لو أردنا أن نبقى أمناء، علينا اتخاذ قرارات مزعجة.
إذا شئنا أن نبرز في ترجمتنا معلماً من معالم الأصل يهمنا، ما استطعنا ذلك، إلا إذا تركنا معالم أخرى في النص نفسه تتراجع، أو ضغطناها تماماً. وهذا هو بالضبط التصرف الذي نعرفه كتأويل.
الترجمة هي ككلٍ تأويل زيادةٌ في الإيضاح. من يترجم، يلتزم بالقيام بزيادة الإيضاح هذه. جليٌ أنه لا يجوز له أن يدع شيئاً غير واضح، أن يترك ما هو غامض بالنسبة إليه. يجب عليه أن يكون صريح الموقف. ثمة بالطبع أوضاع متطرِّفة يتضمن فيها النص الأصلي (وبالنسبة لـ "القارئ الأصلي") ما هو فعلاً غير واضح. لكن حالات متطرفة هرمنيوطيقية مثل هذه تبين الوضع القسري الذي يوجَد فيه المترجم دائماً. فهو يجب أن يقول بوضوح كيف يفهم. بقاؤه في وضع لا يمكّنه من التعبير فعلاً عن كل أبعاد نصٍّ يعني بالنسبة إليه استغناء عنه. كل ترجمة تتولى مهمّتها بجدية هي أكثر وضوحاً وانبساطاً من الأصل. حتى ولو كانت تقليداً كاملاً، يجب أن ينقصها شيء من النبرات التي تتواجد أيضاً في النص الأصلي. (في حالات نادرة من الخلق المقلَّد الرائع قد تعوِّض هذه الخسارةُ أو تؤدي إلى ربح جديد، مثلاً "أزهار الشر" لبودلير التي ترجمها إلى الألمانية شتيفان غيورغه).
كثيراً ما يعي المترجمُ بألم المسافةَ الضرورية التي تفصله عن الأصل. تعامُلُهُ مع النص فيه شيء من الجهد الذي يُبذَل من أجل التفاهم في الحديث. الفرق الوحيد هو أن الوضع هنا هو وضع تفاهم مُجْهِد بشكل خاص، يدرك فيه المرء أن المسافة القائمة بين رأيه والرأي المقابل لا يمكن في النهاية إزالتها. وكما الحال في الحديث، حيث توجد فوارق كهذه لا يمكن إزالتها، قد ينجح الوصول إلى حل وسط في أخذ الكلام وردّه، هكذا يفتش المترجم أيضا وسط إعمال الفكر وتقليب الآراء عن الحل الأفضل، الذي لا يمكن أن يكون إلا حلاً وسطاً. وكما أن المرء في الحديث يحل في الآخر من أجل هذا الغرض، ليفهم موقعه، هكذا يحاول المترجم أيضاً أن يحل في مؤلِّفه تماماً. لكن التفاهم في الحديث لا يُضمَن بواسطة ذلك، ولا يعني حلولٌ كهذا بالنسبة للمترجم نجاح التقليد. من الواضح أن البنى متماثلة تماماً. فالتفاهم في الحديث يتضمن استعدادَ الشركاء للتفاهم ومحاولتَهم أن يدعوا الغريب والمضاد يسري لديهم. حين يتم ذلك بالتبادل، ويتأمل كلٌّ من المشاركين في الحديث في الأسباب

المقابلة، إذ هو يتمسك في الوقت نفسه بأسبابه الخاصة، يمكن الوصول إلى لغة مشتركة وقول مشترك، وذلك في تناقل لوجهات النظر غير ملاحَظ وغير عشوائي (نسميه تبادل آراء). كذلك يجب على المترجم أن يتمسك بحقِّ لغته الأم التي يترجم إليها وأن يدع العنصر الغريب، وربما المضاد، في النص وطريقةً تعبيره تسري لديه. ربما كان هذا الوصف لعمل المترجم مقتضباً جداً. حتى في أوضاع خاصة كهذه، ينبغي فيها النقل من لغة إلى أخرى، يصعب الفصل بين الشيء واللغة. فقط المترجم الذي يعبّر عن الشيء الذي يريه إياه النص، أي الذي يجد لغة لا تلائم لغته وحسب، بل أيضاً لغة الاصل، سيمكنه أن يقلِّد النص فعلاً. إن وضع المترجم هو في الأساس وضع المفسِّر نفسه.

إن مثال المترجم، الذي يتحتم عليه أن يتغلب على الفجوة القائمة بين اللغات، يوضح بتميُّز العلاقةَ المتبادلة التي تجري بين المفسِّر والنص، وتتوافقُ وتبادلَ التفاهم في الحديث. إذ إن كل مترجمٍ مفسِّر. وكون اللغة لغةً أجنبية لا يعني إلا حالة متصاعدة من الصعوبة الهرمنيوطيقية، أي من الغُربة والتغلب على الغُربة. كلُّ "الأشياء"، التي يتحتم على الهرمنيوطيقا التقليدية أن تتعامل معها، هي غريبة حقاً في هذا المعنى نفسه المحدَّد بوضوح. ليست مهمة التقليد التي يقوم بها المترجم مهمة نوعية، بل هي تختلف فقط تدرُّجاً عن المهمة الهرمنيوطيقية العامة التي يفرضها كل نص.

هذا لا يعني بالتأكيد أن الوضع الهرمنيوطيقي إزاء النصوص يماثل تماماً الوضع القائم بين شخصين يتحادثان. فما تحمله النصوص إن هي إلا تلفظّات حياة مثبتة دائماً ينبغي أن تُفْهَم، ما يعني أن النص، وهو الشريك الآخر في الحديث الهرمنيوطيقي، لا يتكلم إلا من خلال أحد الشريكين، ألا وهو المفسِّر. فمن خلاله تتحول الإشارات الخطية رجوعاً إلى معنى. مع ذلك، إن الشيء نفسه الذي يتكلم عنه النص، يعبِّر بدوره عن نفسه بواسطة إعادة التحوّل هذه الحاصلة في الفهم. هذا يشبه ما يحدث في الحديث الفعلي، حيث الشيءُ المشترَك هو ما يجمع بين الشركاء، أي بين النص والمفسِّر في هذا السياق. وكما أن المترجم كمترجم شفوي يمكن التفاهم في الحديث فقط إذا اشترك في الشيء المتداول، هكذا يتحتم على المفسِّر ضرورة أن يشترك في معنى النص.

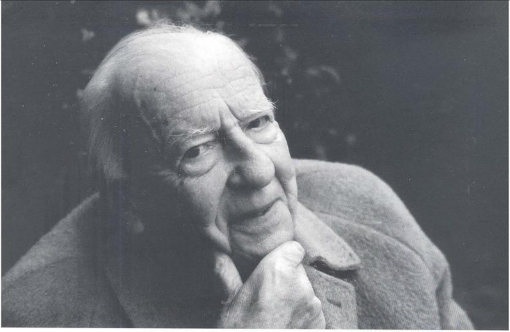
يحق إذن الكلام على حديث هرمنيوطيقي (حديث بين المفسر والنص). لكن ما ينتج عن ذلك هو أن الحديث الهرمنيوطيقي يجب أن يصنع لنفسه لغة مشتركة، كما هو الحال في الحديث الفعلي، وإن صنع اللغة هذا، كما في الحديث أيضاً، ليس تحضير أداة من أجل أغراض التفاهم، بل هو إنجاز الفهم والتفاهم. بين المشتركين في هذا "الحديث" يحصل تواصل كما بين شخصين. وهذا التواصل هو أكثر من مجرد تأقلم. إن النص يعبِّر عن شيء، لكن هذا الفعل هو في النهاية إنجاز المفسِّر. كلاهما يشتركان في هذا الشيء.

إن ما يعنيه نصٌّ لا يفرض وجهة نظر ثابتة يجري التمسك بها بعناد، كما لا يثير النص تساؤلاً أحادياً لدى المتلقي، أي كيف توصل الآخر (الكاتب) إلى هذا الرأي الغريب. بهذا المعنى، ليست مسألةُ الفهم بالتأكيد مسألةَ "فهم تاريخي" يعيد تركيب نشوء النص. ما نعنيه هو بالأحرى فهمُ النص نفسه. وهذا يعني أن أفكار المفسِّر الخاصة تدخل دائماً في بعث مضمون النص. فيما يتعلق بذلك يلعب أفق المفسِّر الخاص دوراً محدَّداً، ولكن حتى هو لا يشبه موقفًا خاصًا، يتمسّك به المرء أو يفرضه، بل بالأحرى رأيًا وامكانية، تُذْكَر وتعرَّض للخطر وتسهم في الاكتساب الفعلي لما يقال في النص. سبق لنا أن وصفنا ذلك بأنه انصهار آفاق. ونحن نتعرف منه الآن شكل إنجاز الحديث، الذي يعبِّر فيه شيء عن نفسه، وهو شيء لا يخصني وحدي، ولا يخص مؤلِّفي فقط، بل هو شيء مشترك بيننا.

إننا ندين للرومانسية الألمانية بمعرفتنا، بأنّ الكيان اللغوي للحديث هو العامل الحاسم في الفهم، فهي علَّمتنا أن الفهم والتأويل هما في نهاية المطاف أمر واحد.

ترجمة: جورج تامر

المصدر: Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung. Aus: Wahrheit und Methode.



حسن حنفي Hassan Hanafi

لقاء مع فيلسوف هايدلبرغ

أثناء ندوة ابن رشـد التي عقدت في هايدلبـرغ منذ سنتين لم أشأ أن أترك هايدلبـرغ، المدينة الحمراء، والتي تذكرنا بمراكش بالمغـرب دون لقاء مع غـادامر الذي عـرفتـه عن طريق مؤلفـاته دون اللقاء به. وتم اللقاء في مـنـزله فوق الربوة التي تطل عـلى المدينة ونهـرها وجسـرها القـديم. واستـقبلني وهو يـتكئ على العصـا بعد أن وقع له كـسر بالعظام في المنـزل. وجلسنا في غرفة مكتبـه الضيقة. ولم أر بالمنـزل غيره. ولم يهتم بما يهتم به الشـرقيون مما يقدم عـادة للضيـوف. اتفـقنا على الحـديث بالإنجليـزية دون الفرنسيـة أو الألمانية. وبدأنا الحديث مبـاشرة عن ذكرياته منذ مدرسة ماربورغ ولقائه بهايدغر، وأثر ديكارت عليه. بدأ مع كانط مثل كل فلاسفـة ماربورغ ومثّل مع هايدغر ثنائي المدرسـة الجديـدة. عرض لي انتـقـاله من التجـربة الفلسفية إلى التـجربة الجمالية وأخيراً إلـى التجربة الدينية التي رآها قمة التـجربتين الأولـيين على عكس هيغل الذي جعل الفلسـفة هي التي تجـمع بين الفن والدين في تطور الوعي الإنساني والحضارات البشرية.

ويتضح هذا المسار الثلاثي منذ البداية في «الحقيقة والمنهج» عام ١٩٦٠ في أجزائه الثـلاثة: الأول مسألة الحقيقـة كما تبدو في التـجربة الفنية، وضـرورة تجاوز البعد الجـمالي، والدلالة التأويلية لأنطولوجيا العمل الفني. والثاني توسيع مـسألة الحـقيـقـة إلى فهـم العلوم الإنسانيـة اسـتـمـراراً للمساهمات التاريخية لشلايرماخر، ودرويسون، ودلتاي، وهوسرل، وكونت يورك، وهايدغر. وهنا يتم الالتقاء مع هايدغر من أجل وضع نظرية فـي التأويل باعتبـاره تجربة. والثـالث التـحول الأنطـولوجي لعلوم التـأويل عن طريق اللغة. فاللغة هي الوسيط في تجـربة التأويل كما يبدو من تاريخ اللغة في الفكر الغربي وارتباطها باللوجوس والكلمة والتصور. فاللغة أفق في التـأويل الأنطولوجي، تجربة في العـالم، ووسـيط في التـأويل الأنطولـوجي والطريق إلى تأسيس "هرمنيوطيقا شاملة."

ثم طبق غادامر نظريته الجمالية الفلسفية الدينية في «الحوار والجـدل» في ثمانيـة دراسـات تأويليـة عن أفلاطون عـام ١٩٧٢. ففي محاورات أفلاطون يجتمع الحوار والجدل أو الجدل والحوار. ويكشف عن الصلة بين النظر والعمل في محاورة «ليسيس»، وبراهين خلود النفس في «فايدروس»،

والحوار والسفسطة في «الرسالة السابعة»، والواقع في محاورة «طيماوس».

ثم يعرض علاقة أفلاطون بالشعراء، ويصف مهمة الدولة التربوية. ويجد في أفلاطون مصادره في الصلة بين الجمال والفلسفة في الطريق إلى الدين. "أحب أفلاطون ولكن حبي للحق أعظم."

وتضم «علوم التأويل الفلسفية» عام ١٩٧٦ عدة مقالات بين عامي ١٩٦٢، ١٩٧٢ حول موضوعين رئيسيين: الأول «منظور التأمل الهرمنيوطيقي». ويتضمن دراسات حول شمولية مسألة التأويل، ووظيفة التأمل الهرمنيوطيقي ومسألة الوعي الذاتي، والإنسان واللغة، وطبيعة الأشياء ولغة الأشياء، والسمانطيقا والهرمنيوطيقا، وعلوم الجمال وعلوم التأويل. والثاني «الظاهريات، والفلسفة الوجودية، وعلوم التأويل الفلسفية». ويضم دراسات حول الأسس الفلسفية للقرن العشرين، والظاهريات، وعلوم العالم المعاش. ثم يتم اللقاء بهايدغر مرة أخرى فى هايدغر ولاهوت ماربورغ، وفلسفة هايدغر المتأخرة، وهايدغر ولغة الميتافيزيقا.

ويضم «العقل في عصر العلم» عام ١٩٧٦ أيضاً عدة دراسات عما آل إليه هيغل رمز العقل وربما نهاية الفلسفة لصالح العلم من أجل إرجاع العلم إلى حظيرة الفلسفة وفي نفس الوقت تحويل الفلسفة إلى علم. إذ تقوم العلوم على أساس فلسفي كما تقوم الفلسفة على أساس علمي ويبدو ذلك في مسار الفلسفة من هيغل حتى العصر الحاضر. والعقل الاجتماعي هو الذي وضع مسألة العمل. وهو موضوع التأويل الفلسفي. فالتأويل فلسفة عملية. له دور عملي بالإضافة إلى دوره النظري. ونظراً لميل الإنسان الطبيعي نحو الفلسفة ومن ثم يكون الاختيار الآن بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة باعتبارها علما أو بين العلم باعتباره فلسفه لا فرق بين هوسرل الذي أراد تحويل الفلسفة إلى علم محكم أو بين فلاسفة العلم الذين أصلوا الأسس الفلسفية للعلم.

ويعود غادامر إلى التجربة الجمالية فى «تجلى الجميل» عام ١٩٧٧ مع بعض المحاولات التطبيقية على المسرح وطابعه الاحتفالي، والصلة بين التأليف والتفسير، والصورة والإيماءة، والصورة الصامتة، والفن والتقليد، ودور الشعر في البحث عن الحقيقة، والشعر والحركة التعبيرية، ولعبة الفن، والفلسفة والفن، والفن والتجربة الدينية حيث يبدو الدين وريثاً للفلسفة كما كانت الفلسفة وريثة للفن.

ويكتب غادامر سيرته الذاتية «التعلم الفلسفي» في نفس العام ١٩٧٧. فقد بدأ في جامعتي برسلاو وماربورغ وتأثر ببول ناتورب وماكس شيلر. ثم اكتشف هايدغر وبولتمان وغرهارد كروغر. ثم بدأ في التدريس وتفاعل مع ريتشارد كروز وهانز ليز ثم تجاوز سنوات لايبزيغ ورؤاها الخاطئة إلى كارل راينهارت. ثم انتهى به المطاف إلى هايدلبرغ وزمالته لكارل ياسبرز وكارل لوفت. والخيط الجامع لهذه السيرة هو البحث عن مصادر التأويل الفلسفي من أجل وضع نظرية لها.

ثم يطبق غادامر نظريته فى التأويل في «الحوار بين الأدب والفلسفة، محاولات في نظرية الأدب الألماني»، ويتضح حضور غوته وصلته بالفلسفة والأخلاق. بل إنه يدرس تطور غوته الروحي في كتاباته التي لم تتم. ثم يظهر هولدرلين فى علاقته بالعصر القديم وبالمستقبل. ثم يأتي ريلكه في تفسيره للوجود وفى التحول إلى الشعر الأسطوري. ويضم إلى الشعر الموسيقى فى دراسته عن «باخ في فايمر». فالشعر موسيقى اللغة، ويحاول تنظير ذلك كله «الشعر والتنقيط»، أي الإيقاع الموسيقى من خلال الوقفات والإلقاء. ثم تظهر التجربة الدينية أخيراً فى "الله باعتباره الشعور العميق أو أكثر أعماق الشعور."

وكما بدأ غادامر مع هايدغر فى ماربورغ فإنه انتهى أيضاً إليه فى "طرق هايدغر" عام ١٩٩٤. ويضم الكتاب مجموعة من الدراسات معظمها حول هايدغر مثل «مارتن هايدغر في عيد ميلاده الخامس والسبعين»، «مارتن هايدغر مفكراً»، «مارتن هايدغر في عيد ميلاده الخامس والثمانين»، بالإضافة إلى دراسة عن «كانط والتحول التأويلي» وعن «أفلاطون» وعن «اليونان». ويحاول أيضاً تنظير بعض الموضوعات مثل التفرقة بين الوجودية وفلسفة الوجود، "ما هي الميتافيزيقا؟"، وهو سؤال هايدغر أيضاً، «لغة الميتافيزيقا» وهو استئناف لهايدغر في علاقة اللغة بالوجود، "حقيقة العمل الفني"، وهو عود إلى الصلة بين الفلسفة والفن. ويظهر الدين فى "لاهوت ماربورغ" و "البعد الديني" والله باعتباره روحاً ووجوداً. تاريخ الفلسفة مثل تاريخ الفلاسفة "طريق متعرج" ومسار متحول أو منعطفات ضد المذاهب المغلق الثابت الخالد.

رأيته في نهاية اللقاء والنور يشع من عينيه، وهو ينظر إلى أعلى. فقد اكتشف في النهاية أن الجمال والفلسفة ما هما إلا مظهران للتجربة الدينية. فالإنسان يولد شاعراً ثم يتأمل في الكون، وأخيراً يكتشف الأصل الأول والوحدة المطلقة، عوداً إلى شلينغ والمثالية المطلقة.

وهى تجربة الشعر الصوفي عند ابن عربي وابن الفارض. وربما هو السر في إعجاز القرآن، من اللغة إلى الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة.

حسين الموزاني Hussain Al-Mozany

بين الحداثة والتراث

جدلية الفهم عند هانس جورج غادامر

قيل الكثير عن العلاقة المتميّزة، الإشكالية والمثمرة معاً، بين هانس جورج غادامر (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢) ومارتين هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)، وعن تحوّل لقائهما في العام ١٩٢٢ إلى منعطف فكري ترك آثاره العميقة على حياة غادامر وفلسفته. وحتّى لو كان غادامر قد شكا من وطأة هذه العلاقة، لكنه لم يدع مجالاً فكرياً تعرّض له إلا وسار على هدى هايدغر؛ وتتوجت هذه العلاقة بالعمل الفكري المهم لغادامر، ونعني به كتاب «الحقيقة والمنهج» المؤسس أصلاً على مقولات هايدغر حول الوجود واللغة والزمن.

بعد أن درس غادامر الآداب الرومانية والجرمانية والتاريخ والموسيقى وتاريخ الفنّ وعلم النفس والفقه الإسلامي واللغة السنسكريتية ونال الدكتوراه التي كتبها تحت إشراف الفيلسوف الكانطي المحدث باول ناتورب Natorp (١٨٥٤ ـ ١٩٢٤)، اكتشف بأنه لم يتعلّم شيئاً في الواقع باستثناء الحجج الألمعية والتمارين العامة وشذرات من أعمال أفلاطون: "بيد أن تعرّفي بهايدغر قد حطّم ثقتي بنفسي تحطيماً تاماً."

وعلى الرغم من ذلك فتح اللقاء بهايدغر أمام غادامر إمكانية التخلّص من سطوة الكانطية المحدثة التي كان يتزعمها أستاذه ناتورب، المعارضة للميتافيزيقيا التأملية للفلسفة المثالية، فوجد منفذاً في الفلسفة الظاهراتية التي كان هايدغر أحد أتباعها.

ولكي يختط غادامر منهجاً فكرياً خاصاً به حاول الابتعاد عن ميدان الفلسفة والاهتمام بعلوم اللغات الكلاسيكية، لاسيما اللغة الإغريقية، بذريعة "استنطاق غيْريّة Andersheit الإغريق"، والوقوف عندهم، بغية العثور على حقائق جديدة، مطمورة، في وجودهم المختلف، ربما كان من شأنها أن تخلّف أثراً فعّالاً في الحياة المعاصرة. وبعد ذلك استحال هذا الميل إلى دافع واع لجميع دراسات غادامر.

انطلاقاً من أفلاطون النموذج الأصلي الذي قرن عملية التذكّر بالجدلية، مستنتجاً بأن الإنسان الجدلي هو من يرى الأشياء مجتمعة، مروراً بالفلاسفة الألمان مثل كانط وهيغل ودلتاي وهايدغر، تمكن غادامر في نهاية المطاف من وضع تصوّر جديد لعملية الفهم وتأويل النصوص الفكرية والأدبية.

والتأويل هو من حيث المصطلح قديم، أقدم من استخدامه اللاحق في فهم النصوص اللاهوتية والقوانين، وهو مشتق من اسم هرمس Hermes الإله الإغريقي المتعدد المهام الذي كان ينقل العلم الإلهي المسبق إلى علم بشري. أمّا المؤولون فقد كانوا بالدرجة الأولى من الشعراء الذين يقدمون اجتهادات بدون دليل ملموس؛ هذا الاستنباط اعتبر فلسفة منذ زمن أفلاطون. وباختصار يمكن القول بأن التأويل هو "فنّ الفهم"، لا سيما فهم النصّ الأدبي أو الفكري. وإذا كان ثمّة فيلسوف من القرن العشرين يستحق لقب الفيلسوف الأفلاطوني، فهو غادامر بلا شكّ القائل بأن "تاريخ الميتافيزيقيا هو تاريخ الأفلاطونية"، أي تاريخ تلك الجهود الذي بذلها المفكرون الغربيون المتعلقة بالسؤال حول جوهر الفكرة وصيرورتها، وحول مفهوم التراث.

ويعتمد التأويل بالدرجة الأولى على أداة تحليلية يطلق عليها اسم "حلقة التأويل" التي هي حسب تعريف شلايرماخر Schleiermacher (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) اجتماع الأجزاء الديناميكية الدائرة مع الكل واجتماع الكلّ مع الجزء في النصّ.

لكنّ غادامر طوّر مفهوم حلقة التأويل استناداً إلى مقولات هايدغر عن الفهم الذي يجسّد وجودياً نمط الكينونة Sein باعتبارها قدرة الوجود على التجلّي. ويسعى هذا الفهم إلى الإحاطة دائماً بالوضع الأساسي للوجود في الكون. وهو يشكّل، وجودياً أيضاً، بطبيعته التخطيطية ما يسمّى برؤية الوجود؛ أمّا الوجود نفسه فيخطط كينونته على صورة إمكانيات مفتوحة على الوجود. ويشتمل فهم الأشياء أو تفسيرها على ثلاث مراحل هي التخمين أو التعيين القَبْلي Vorhabe والقطع، أي قطع المعنى المرصود وانتشاله من موقع التخمين ليوضع في النهاية في إطار تعريف معيّن بصورة نهاية أو متحفظة Vorgriff.

والتأويل هو بالنتيجة محاولة تمثّل الخطوات الذهنية التي سار عليها النصّ، وهو أيضاً محاولة للتماثل مع لحظات

نشوء النصّ. وفي هذا السياق تأتي نظرية هايدغر حول حلقة التأويل التي التزم بها غادامر والقائلة بأن "كل شرح يسعى إلى الإفهام يجب عليه أن يفهم ما طرحه للشرح. وقد لاحظ المرء هذه الحقيقة، حتى وإن حدث ذلك ضمن نطاق السبل المشتقة من الفهم، لاحظها في التفسير اللغوي. فهذه تنتمي إلى محيط المعرفة العلمية. ومعرفة على هذه الشاكلة تتطلب صرامة البرهان المدعم (بالأدلة). والبرهان العلمي لا يجوز له أن يضع سلفاً (مقدمات) لما بوسعه أن يبرهن عليه. لكن إذا كان الشرح يتحرّك أصلاً ضمن ما هو مفهوم، وعليه أن ينهل منه، فكيف له أن يسفر عن نتائج علمية دون التحرّك في حلقة، لاسيما أن الإفهام الموضوع سلفاً يتحرّك فوق ذلك في إطار الوعي العام للإنسان والكون؟ بيد أن هذه الحلقة خاطئة circulus vitiosus حسب القواعد الأساسية للمنطق. بذلك تكون قد أُقصيت بديهياً مهمة الشرح التاريخيّ من منطقة المعرفة الدقيقة."

ويعتقد هايدغر ومعه غادامر بأن الأمر الحاسم هو ليس الخروج من هذه الحلقة، إنما الدخول إليها بطريقة سليمة.

ويقول غادامر إن ما يؤثر سلباً في عملية تفسير النصّ هي تلك الآراء السلبية المسبقة التي لا نشعر بوجودها، أي الآراء غير المحسوسة التي تجعل المرء عاجزاً عن سماع الشيء الناطق ضمن الموروث وفهمه. لكن بدون هذه الآراء المسبقة يكون الفهم مستحيلاً، ويستشهد بأفلاطون القائل بأن الكتب لا تخاطب إلا أولئك الذين يفهمون ما تتضمنه هذه الكتب. فالفهم ليس مثالاً لاستسلام تجربة الحياة الإنسانية في شيخوخة العقل، كما يقول دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، كما أنه ليس آخر مثال منهجي للفلسفة مقابل سذاجة عدم الاكتراث بالحياة، مثلما الحال لدى هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)، بل على العكس من ذلك؛ إنه التحقق الجذري للوجود Dasein، أي وجود الإنسان في الكون. وكلّ فهم متكامل جديد يحقق من ناحية أخرى الحرية الذهنية، ويضع الشروط الصحيحة للتفسير وفهم العلاقات الداخلية والإحالات وغيرها من مضامين النصّ.

إنّ كلّ تأويل صحيح لا بد أن يحصّن نفسه ضد سطوة الخواطر المتعسفة ومحدودية عادات التفكير غير الملحوظة، ويسلّط بصره على الأشياء المعنية، أي على النصوص اللغوية المفيدة التي تتحدث بدورها عن أشياء معينة. "وكلّ من يريد أن يفهم نصّاً يختط دائماً خطّة، أي يختط لنفسه معنى مسبقاً لكليّة النصّ، حالما يظهر أوّل معنى في النص. وهذا المعنى الأولي لا يتجلّى إلا إذا ما

غادامر (على اليسار) يساعد هايدغر في تقطيع الحطب.



قرأه المرء حسب توقعات معينة تمنحه معنى محدداً. ومن خلال وضع خطّة مسبقة كهذه تُراجع وتُصحح كلّ ما يصبّ في المعنى عبر التوغل المتواصل في النصّ، يتحقق فهم الشيء المراد فهمه. "وهذا الاختصار المخلّ" كما يسميه غادامر يعني أن مراجعة المخطط المسبق تفتح لنا إمكانية وضع مخطط جديد، حتى تجتمع المخططات المتنافسة إلى جانب بعضها فتتأكد وحدة المعنى وتصبح ثابتة واضحة. إن الشرح يتعامل بالمفاهيم الأوّلية المسبقة التي تستبدل بالمفاهيم المناسبة: وبالضبط هذا التخطيط الجديد المطّرد الذي يشكّل حركة معنى الفهم والشرح، هو العملية التي وصفها هايدغر في كتابه الرئيسي "الكينونة والزمن". فمن يُرد الفهم يجعل نفسه عرضة لحيرة الآراء المسبقة التي لا تثبت صلاحيتها أمام الموضوعات نفسها. أمّا مهمة الفهم فهي طرح الخطط الصحيحة المناسبة للموضوع التي هي في واقع الحال خطط مسبقة متجهة إلى الوضع مباشرة وتصوّب نفسها بنفسها. وهذا لا يعني بأن على المرء أن يتخلّى عن آرائه المسبقة لصالح النصّ الذي يقرأه، بل يطلب منه فقط الانفتاح على النصّ، والاستعداد لقبول الرأي الآخر، لأنه من دون التنازل عن الرأي الشخصي لا ينشأ أي حوار. فالحوار السليم لا يتحقق إلا وفق الالتزام بمبدأ التأويل غير المتحيّز وغير المتروك لصدفة الرأي المسبق. وهناك أيضاً ضرورة قصوى للتمسك بالرأي القبلي تمسكاً موضوعياً إلى أن يفصح النصّ عن غيريته ويكشف عن إمكانية إبداله للرأي الذاتي المسبق بالحقيقة الموضوعية.

وبذلك يكون غادامر قد ردم الهوّة الفاصلة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية بصورة حاسمة ومقنعة، ممهداً السبل لعودة هايدغر من عزلته الاختيارية إلى صلب المدنية الحديثة، على حد تعبير هابرماس. والحقيقة أن غادامر لم يسع إلى وضع نظام منهجي صارم للتأويل، إنما أراد وضع الفلسفة أمام الالتزام بمبدأ الحقيقة الذي تدعيه، وتوجهها نحو الوعي الذاتي. فجاء غادامر ليسلب الذات من قوّة إقناعها، رافضاً الموضوعية المزعومة للفلسفة المثالية، متبنياً مشروع التقليد والتراث الذي جعله بمثابة القوّة القادرة على إصدار الحكم بناءً على الأحكام المسبقة، متجاوزاً التناقض المزعوم بين العلم الصارم منهجياً والعقل العملي. ويعترف هابرماس، ومن موقع المختلف، بأن كتاب "الحقيقة والمنهج" قد ترك أثراً عميقاً على النظريات العلمية والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

سعيد توفيق Said Taufiq

تجلي الجميل ومقالات أخرى

غادامر وعلم الجمال

يحتوي هذا الكتاب على أهم مقالات الفيلسوف الألماني المعاصر هانس جورج غادامر في مجال الفن والأدب. وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه يقدم لنا لأول مرة صورة مجسدة ومكتملة لفكر غادامر في مجال الجماليات. فالمقالات الواردة هنا منتقاة ومرتبة بعناية، بحيث تقدم لنا لقطات حية وصوراً عيانية تجسد ذلك الإتجاه الفلسفي المعاصر المعروف باسم «الهرمنيوطيقا الفلسفية» أو «التأويل الفلسفي» (Philosophical Hermeneutics) أو مايمكن أن نسميه «بفن التفسير»، وهو الإتجاه الذي يعد غادامر أعظم رواده وممثليه إلى يومنا هذا، منذ أن فرغ من إرساء معالمه وبلورته في عمله الأكاديمي الضخم «الحقيقة والمنهج» (Wahrheit und Methode) سنة ١٩٦٠. ولذلك يمكن القول بأنه إذا كان القارىء يمكن أن يتعرف على فلسفة التأويل من خلال هذا السفر الأكاديمي الأخير، فإنه يمكن أن يتعرف على ممارسة هذا التأويل من خلال كتاب "تجلي الجميل"؛ فغادامر هنا يمارس أسلوبه أو فنه الخاص في تفسير ظواهر الفن. فالواقع أن اهتمام غادامر في كتاب "الحقيقة والمنهج" كان منصرفًا في المقام الأول إلى إرساء دراسة وتنظير أكاديمي لمشروعه الهرمنوطيقي، ليبين لنا كيف تتجاوز فلسفته في التأويل أسلوب التفكير في الفكر الغربي؛ ومن ثم فإن كتابه "الحقيقة والمنهج" هو بهذا المعنى كتاب أكاديمي عن الهرمنيوطيقا الفلسفية. أما مقالاته عن الفن الواردة في هذا الكتاب فهي ليست مقالات عن الهرمنيوطيقا بقدر ما هي مقالات في الهرمنيوطيقا، أعني في أسلوب ممارسة الهرمنيوطيقا.

والهرمنوطيقا الفلسفية أو التأويل الفلسفي ـ كخلفية نظرية تستند إليها توجهات غادامر هنا ـ هي اتجاه في التفسير يقوم علي الفهم والحوار، وينفر من كل نزعة دوغمائية تقوم على إصدار أحكام وتقريرات وتسعى إلى تقديم إجابات نهائية. فهي اتجاه يحاول تفسير معاني الظواهر التي نشعر إزاءها بالاغتراب؛ والتي تتطلب لذلك فهمًا وتفسيرًا يجعلها مألوفة لنا ومنتمية إلى عالمنا المشترك. وهذا هو بعينه الأسلوب الذي يترسمه غادامر في تناوله لظواهر الفن المعاصر التي نشعر إزاءها بالاغتراب؛ ولذلك نراه يحاول دائمًا أن يحفر عند الجذور، ليصل إلى المصادر الأولى المشتركة التي تفسر لنا ظواهر الفن المغتربة، والتي تربط فن الحاضر بفن الماضي، وتشكل ينابيعَ تنبثق منها تجليات الفن والجمال على الدوام.

وعلى الرغم من أن المقالات الواردة في هذا الكتاب ـ كما يصرح المحرر ـ في متناول فهم القارئ العام، إلا أنها تثير في نفس الوقت قضايا تدخل في صميم اهتمامات المتخصصين على اختلاف صنوفهم: سواء في مجال علم الجمال وفلسفة الفن في عمومها، أو في مجال النقد الفني والدراسات الأدبية الخاصة بالشعر والمسرح، أو حتي في مجال تاريخ الفن.

القضية الأساسية في الكتاب

رغم أن المقالات الواردة في الكتاب قد كتبها غادامر على فترات متباعدة نسبيًا، وتبدو كما لو كانت اطروحات متناثرة حول قضايا الفن المتنوعة، فإن القارئ سرعان ما يكتشف أن هناك خيطًا مشتركًا بينها يتمثل في محاولات غادامر الدؤبة في تفسير الفن باعتباره ظاهرة أصبحت مغتربة عن عالمنا، ومن ثم تتطلب تفسيرًا: ذلك أن فهم ماهية الفن ودوره في حياتنا أو عالمنا الإنساني يفترض فهم فننا المعاصر وفن الماضي على السواء. فنحن لم نعد نفهم الدور التاريخي الذي كان يلعبه الفن في الماضي، ولم يعد فننا المعاصر يلعب دورًا تاريخيًا في عالمنا أو لم نعد نفهم له دورًا تاريخيًا في عالمنا. فهل أصبح الفن شيئًا من الماضي، كما يقول هيغل، على أساس أنه لم يعد يمثل حقيقة تاريخية نشارك فيها؟ وما معنى، وكيف لنا، أن نفهم عملاً من الماضي على بعد الشقة التي تفصل بيننا وبينه؟ أفلا يعني ذلك أن نطبقه على موقفنا اليوم ونربطه بعالمنا من خلال عملية موائمة؟ وإذا كان فن الماضي يبدو لنا منفصلاً عن فن الحاضر، فهل يمكن أن نجد شيئًا متواصلاً في قلب هذا التغير الذي حدث في شكل الفن؟ ألا يوجد هناك أي تواصل للتراث في قلب التغير التاريخي؟ إن فهم ماهية الفن على أساس من فهم الحقيقة التاريخية التي يقولها لنا الفن يمكن أن يمدنا بإجابة عن هذه التساؤلات، وهو فهم قد حجبه اغتراب الوعي الجمالي الذي نسي ماهية الفن وخبرته الأصيلة بالحقيقة. وهنا تأتي مهمة التأويل الفلسفي لتجاوز هذا الاغتراب. غادامر إذًا يحاول الكشف عن أزمة الوعي الجمالي باعتباره شكلاً أساسيًا من أشكال اغتراب وعي الإنسان المعاصر. وهو يحاول الكشف عن اغتراب الوعي الجمالي باعتباره وعيًا أصبح ينظر إلى الفن من جهة الشكل الجمالي أو الصورة الفنية ناسيًا أو متناسيًا أن الجميل في الفن لم يكن أبدًا مجرد شكل منعزل ومستقل عن سائر أشكال حياتنا الإنسانية. فمفهوم الجميل بهذا المعنى هو مفهوم حديث نسبيًا ولم يكن متأصلاً في تاريخ الوعي الجمالي بالفن. ومن هنا يسعى غادامر في مقالاته الواردة في هذا الكتاب إلى إعادة تأسيس وعينا الجمالي، وتبصيرنا بحقيقة الجميل في الفن التي لا يمكن فهمها بمنأى عن تجلياته في سائر أشكال حياتنا الإنسانية: كالرمز واللعب والاحتفال والمحاكاة والطقوس والشعائر الدينية.. إلخ، وهي الأشكال التي كان الفن يتجلى فيها وينبع منها عند القدماء دونما عناء وعلى نحو تلقائي؛ لأن الوعي الجمالي لم يكن يمثل حاجزًا يعزل الفن والجمال ـ كإبداعات للإنسان ـ عن عالم الإنسان في سائر تجلياته.

الأطروحات التأويلية في المقالات

المقال الأول ـ الذي استمد منه عنوان الكتاب ـ هو سلسلة محاضرات غادامر المعنونة باسم «تجلي الجميل: الفن بوصفه لعبًا ورمزًا واحتفالاً». وقد نُشر باللغة الألمانية لأول مرة سنة ١٩٧٧، ونشر باللغة الإنجليزية لأول مرة بهذا الكتاب سنة ١٩٨٧. والواقع أن تعبير "تجلي الجميل" هو أنسب تعبير للدلالة على عنوان المقال في أصله الألماني وهو: Die Aktualität des Schönen. ويشغل هذا المقال الجزء الأول من الكتاب، وهو يعد أهم أعمال غادامر الموثقة والمسهبة التي كرسها لقضية الفن على وجه التخصيص.

ويثير غادامر في هذا المقال الطويل قضية مشروعية الفن وحاجته إلى التبرير، وهي قضية لها تاريخ طويل بحيث يمكن أن نلتمسها ـ على سبيل المثال ـ في حركة تحطيم الأيقونات وما تلاها من حركة الإصلاح الديني التي أعادت للفن مكانته المشروعة في العالم المسيحي. ويمكن أن نلتمس إثارة القضية أيضًا في قول هيغل: "إن الفن

شيء من الماضي"، والذي يعني ـ فيما يعني ـ أنه بنهاية عصر القدماء أصبح الفن محتاجًا إلى تبرير، حيث كان الفن يعبر عن المقدس في عالمهم الديني والأسطوري والاجتماعي على نحو لا إشكال فيه. ومع ذلك، فإن هذه القضية قد أصبحت مثارة على نحو ملّح في عصرنا هذا: فالحقيقة الواضحة للعيان هي أنه قد حدث في عصرنا تحول ـ بل انقطاع ـ في مسار الفن التقليدي العظيم المتوارث عبر العصور الماضية، ومع ذلك فنحن نسلم بأن الفن الحديث الثائر على الفن القديم هما شكلان من الفن. فكيف نفسر حقيقة الفن بحيث نجد أساساً للتواصل في قلب هذا التغير والتقابل؟ وكيف يمتد تفسيرنا ليشمل فن تراثنا، وفن حاضرنا، بل والأشكال الفنية الخاصة بعوالم ثقافية مختلفة تمامًا؟ كيف نفهم الأشكال المبتكرة من الفن الحديث في تلاعبها بالمضمون لدرجة أن كل توقعاتنا يتم إحباطها؟ كيف نفهم ما يفعله دوشامب عندما يولد لدينا صدمة جمالية؟ إننا لا يمكن أن نستبعد هذا ببساطة على أنه هراء، طالما أنه يظهر لنا شيئًا عن طبيعة الخبرة الجمالية. ولكننا لا يمكن أن نتوقع هنا عونًا من علم الجمال الكلاسيكي ليجيب عن تساؤلاتنا؛ طالما أنه يفهم الجميل في الفن كصورة جمالية أو فنية، أي يفهم الفن بوصفه فنًا خالصًا مستقلاً عن حياتنا الإنسانية.

وهنا يحاول غادامر البحث عن أسس أنثروبولوجية لتفسير خبرتنا بالفن، وهو يلتمس هذه الأسس في ثلاثة مفاهيم أساسية هي: اللعب والرمز والاحتفال.

واللعب (play) ـ فيما يبين لنا غادامر ـ وظيفة أولية في الحياة الإنسانية، بحيث لا يمكن تصور الثقافة بدونه؛ فهو متأصل في الشعائر والطقوس الدينية، وفي النشاط الحركي في فني الرقص والمسرح. . إلخ. وهذا الأصل البعيد لظاهرة اللعب هو أيضًا ما يمكن أن يفسر لنا ظاهرة الفن الحديث نفسها. واللعب نشاط موجه قصديًا بحيث ينطوي على عقلانية من خلال القواعد التي تحكمه (ممثلةً في الترتيب والنظام الذاتي الذي نفرضه على حركاتنا)، ولكنه في نفس الوقت نشاط لا غرضي. وهذه "العقلانية اللاغرضية" هي ما يفسر لنا شيئًا من طبيعة النشاط الفني باعتباره نشاطاً لا غرضياً ولكنه يكون مقصوداً في نفس الوقت. وفضلاً عن ذلك، فالمشاهد للعب يكون مشاركاً في اللعب بمعنى ما. وهذا يفسر لنا أيضاً كيف يكون المشاهد للعمل الفني "مشاهداً مشاركاً" (Mitspieler)، وليس مشاهداً يضع نفسه على مسافة من العمل. والنشاط اللعبي المتأصل في الرقص الطقسي هو ما يفسر لنا بعض بواعث الفن الحديث الذي أراد أن يحطم المسافة التي يمكن أن تفصل المشاهد أو الجمهور عن العمل الفني. إن هذا الأمر يمكن فهمه جيدًا عندما نتأمل مسرح بريخت على سبيل المثال.

وغادامر يقدم لنا تفسيرًا فيلولوجيًا عميقًا لمعنى الرمز (Symbol) باعتباره كان في الأصل يشير إلى شيء ما نتعرف فيه ومن خلاله على شخص أو شيء ما كان معروفًا لدينا من قبل. وهكذا فإن الرمزي ـ من حيث هو دالالة على معنى ـ ينطوي إذًا على عملية تعرف. وخبرة الرمزي ـ باعتبارها تعرفًا على معنى شيء ما ـ تحدث لنا في الفن الذي نتعرف فيه لا على شيء ما فحسب، وإنما على أنفسنا أيضاً ولكن من الضروري أن نلاحظ كيف يتجلى المعنى من خلال الرمز في خبرة الفن كخبرة رمزية: إن الرمزي لا يشير نحو معنى فحسب، وإنما هو يسمح لهذا المعنى بأن يقدم ذاته، فالرمزي إذاً يمثل أو يصور معنى. والتمثيل هنا لا يعني أن هناك شيئًا ما يكون ماثلاً نيابةً عن شيء ما آخر كما لو كان إحلالاً له بدلاً منه أو بالنيابة عنه؛ ومن ثم يتسم بحالة من الوجود أقل شرعية

ذكرياتي مع غادامر

"لا أصدق موت غادامر قط. لم أنجح أبداً في تصديق ذلك. لقد كنت قد تعودت منذ زمن، على فكرة أن غادامر لا يموت. إنه لم يكن إنساناً، حتى يموت. شيء ما بداخلي مازال يعتقد بذلك (. . .) كنت انظر إليه عن طيب خاطر وهو يعيش، يتكلم، يضحك، يمشي، بل وأيضاً وهو يعرج ويأكل ويشرب. اكثر مني! كنت اغبطه بسبب قوة التفاؤل لديه بالحياة. كانت تبدو كقوة لا تقهر. وكنت مقتنعاً بأن غادامر يستحق ألاّ يموت أبداً. لأننا نحتاج إلى مثل هذا الشاهد المطلق، الذي شارك في كل القضايا الفلسفية للقرن، سواء مباشرة أو كمراقب.

كان لقاؤنا في إيطاليا وليس هذا بدون معنى، فغادامر كان يحب هذا البلد الذي استضافه واستضاف فكره، ولربما وجد هناك الأغلبية من اتباعه المهمين. وأذكر الآن ما قاله لنا في كابري خلال إحدى محاضراته. أتذكر أيضاً الجولات "الفلسفية" الطويلة بالجزيرة. كنا نصغي إلى كل اللغات التي كان يتحدث بها بطريقة مدهشة: الفرنسية، الإيطالية، الإنجليزية. ولما توضح لي، بأنه يومذاك كان في التسعين من عمره، قرأت في

هذه الليلة مرة أخرى، ما قاله في تلك المحاضرة حول الموت في التقليد الذي تحدثنا عنه أعلاه: "سيظل عمق الموت الغائر والرعب الذي يثيره بالنفس، دائماً مهر كل فكر مستقبلي. فهذا ما يميز البشر عن الكائنات الحية الأخرى. و أنها لهبة خطيرة. فالتفكير المستقبلي للإنسان، يقود، كما يبدو، دون أن يستطيع أحد اعتراض طريقه، إلى الرغبة في التفكير خارج الموت المحتوم. وهكذا فإن البشر هم الكائنات الحية الوحيدة التي تقيم جنازات لموتاها. هذا يعني إذن، أنها تحاول التمسك بهم، والحفاظ عليهم خارج الموت، وتقديسهم بالذاكرة، كمعبود لا يموت."

وقد التقينا للمرة الأخيرة في بداية العام الماضي، لما شرفني غادامر بحضور محاضرتي التي استمرت يوما كاملاً. كنت اتصلت به قبل ذلك بسنة لكي أهنئه بعيد ميلاده المائة، معتذراً عن عدم إمكانيتي المشاركة في هذا الاحتفال، لأنه كان يتوجب علي زيارة مصر. بصوت واضح، و ممتلئ بالبهجة، قدم لي نصائح عديدة باللغة الفرنسية حول موضوع إقامتي هناك. يبدو لي الآن، أني قمت بكل شيء، حتى أعمل بهذه النصائح.

جاك دريدا

من الأصل الذي عنه ينوب. بل الأمر على العكس من ذلك؛ فإن ما يكون ممثّلاً يكون هو نفسه ماثلاً وحاضراً في فعل التمثيل، فالمعنى المتمثل هنا ليس معنى قابلاً للاستبدال. وهذا يسري تمامًا على العمل الفني: فالعمل الفني وفقًا لخاصيته في عدم القابلية للاستبدال لا يكون مجرد حامل لمعنى كما لو كان هذا المعنى يمكن نقله إلى حامل آخر. وهذا ما يجعل للعمل الفني "عبقه الخاص" (بتعبير فالتر بنيامين)، على نحو يجعل تحطيم عمل فني أمراً يثير فينا شعوراً شبيهًا بتدنيس المقدسات الدينية. وحضور المعنى الرمزي المتمثّل في الرمز نفسه هو أمر يمكن أن نشهده بوضوح - على سبيل المثال - في لوحات البورتريه التي تصور شخصية معروفة لنا: فالشخص يكون حاضراً أو ماثلاً هناك في اللوحة، بحيث لا تكون اللوحة أبداً مجرد علامة تذكارية أو إشارة أو بديل واقعي لشخص (أو لشيء ما)، وهو أمر لا علاقة له بالوثنية أو بعبادة الصور.

أما تفسير غادامر لمفهوم الاحتفال Fest فيرتبط ارتباطا وثيقًا بتفسيره لمفهوم اللعب؛ لأنه يفهم الاحتفال على أنه خبرة الجماعة، ويعتمد على مشاركة كل فرد فيه. وإذا فهمنا الاحتفال بطريقة سلبية على أنه عطلة أو توقف عن العمل، فإننا ينبغي أن نفهم السبب العميق الذي يكمن وراء ذلك، وهو أن العمل يكون دائمًا شيئًا ما يفصل بيننا ويوزعنا: فمع كل التزامل والتضامن في النشاط الإنتاجي الذي يقتضيه تقسيم العمل، فإننا نظل مقسمين كأفراد. أما في الاحتفال المهرجاني فإننا نكون متجمعين معًا لأجل شيء ما. وليست المسألة هنا هي أننا نكون في نفس المكان، بل هي ذلك القصد الذي يوحدنا ويمنعنا كأفراد من الانغماس في خبرات ذاتية خاصة أو أحاديث جانبية مثلما هو الحال في خبرات الحياة اليومية، وإلا كنا منعزلين ولا نشارك في الاحتفال بحق. فالاحتفال يرفعنا فوق لحظات الزمان اليومي، ويصبح لحظة لها زمانيتها الخاصة بها، بحيث يبدو الزمان الواقعي كما لو كان قد تم تعليقه وأصبح في حالة توقف. وهذه الخبرة الاحتفالية لها صلة قرابة وثيقة بخبرة الفن. فكل عمل فني يفرض علينا زمانيته الخاصة به، ويرفعنا فوق زمانيتنا الخاصة بكل منا على حدة، ويجعلنا نشارك في زمانيته الخاصة من خلال نشاط قصدي لا غرضي.

في مقال "الطابع الاحتفالي للمسرح" يحاول غادامر أن يكشف عن حقيقة هذا الفن بالرجوع إلى طابعه الاحتفالي الذي كان متأصلاً فيه والذي يبدو أنه يرتد إليه من جديد. فالدراما اليونانية قد ولدت هذا الشكل من الفن الذي نسميه المسرح من الأشكال الخاصة بالاحتفال والرقص والطقوس الدينية التي كانت موجودة في عصر القدماء. إذ كان للمسرح أصل ديني باعتباره جزءاً من الاحتفالات المهرجانية؛ وبذلك كان له - شأن كل مظاهر الحياة الاجتماعية الأخرى - طابع مقدس. والحقيقة أننا - فيما يرى غادامر - ينبغي أن نستبعد فهم الاحتفال الديني باعتباره نوعاً من الابتهال السحري تتخذه الجماعة لتضمن لنفسها العناية الإلهية؛ فمثل هذا الفهم قد أفرزته عقلانية الحضارة الحديثة وروحها المادية وقياساتها الاحصائية. فماهية الاحتفال المهرجاني هي حالة إبداعية وتسامٍ للحظة معينة من الوجود، وهذا الطابع المميز للاحتفالات الدينية مازال يشاهد في المظاهر الدنيوية من الاحتفالات الترفيهية والكرنفالات.

وفي مقال "لعب الفن" يحاول غادامر الكشف عن الأساس الأنطولوجي للنشاط الإنساني الذي يتجلي في ظاهرتي اللعب والفن. وهو يبين لنا أن ظاهرة اللعب متأصلة في الحياة نفسها، وتكون مدفوعة بالتعبير عن وفرة الحياة. ولكن التعبير عن "وفرة الحياة" هنا لا يعني

أن اللعب يكون ترفًا أو نشاطًا زائدًا مطلوبًا لملء الفراغ، وإنما هو نشاط واع حر بهدف تمثيل شيء ما. وربما أمكن التماس هذا المعنى الأصيل للعب في العالم الحيواني الذي تبدو فيه طبيعة اللعب عارية ومجردة من كل استراتيجية أو اصطناع زائف. فالسلوك اللعبي هنا ليس سلوكًا طبيعيًا يخضع لمنطق الغريزة والضرورة على نحو ما نظن، وإنما هو سلوك قصدي حر يقوم على الملاعبة، أي على المشاركة التي تقصد فعلاً يهدف إلى تمثيل أو اظهار شيء ما. واللعب بوصفه تمثيلاً يوجد أيضًا في كل إبداع فني. فهذا الإبداع هو الآخر يكون مقصودًا بوصفه تمثيلاً. ولكن التمثيل هنا ـ كما في اللعب أيضًا ـ ليس نوعًا من السلوك الذي ينطوي على خداع، وإنما هو تمثيل يقدم لنا نفسه بوصفه تمثيلاً، ويكون المطلوب منا أن نشارك فيه لنفهم ما يمثله ونتعرف عليه. والعمل الفني بوصفه تمثيلاً أو لعبًا يقدم لنا شيئًا لنشارك فيه، إنما يعد بذلك نشاطًا قصديًا واعيًا حرًا يمتزج فيه اللعب بالجد.

وفي مقال "الصورة والإيماءة" يطرح غادامر من جديد قضية الرمز في الفن، وبخاصة في فن التصوير. إذ أن الطابع المميز لفن عصرنا هو الافتقار إلى الرمزي. فهل مازال في مقدور الفن اليوم أن يستدعي الموضوعات الأسطورية الرمزية في الدراما القديمة والشعر الملحمي، مثلما فعل فرنر شولتس في لوحاته التصويرية؟ هل تكفي هذه الرموز لترميز عالمنا؟ إن الرمز يسهل عملية التعرف على عالمنا وعلى أنفسنا أيضًا من خلال المعنى الذي يصوره أو يتمثله ويجعله حاضرًا في الرمز نفسه. ورغم غياب الرمزي على طريقة القدماء في تصوير عالمهم الديني والأسطوري وفهمهم للقدر الإنساني، إلا أن المعنى الرمزي مازال حاضرًا في فن التصوير المعاصر بطريقته الخاصة كرموز تصويرية غير قابلة لحل شفراتها: فنحن هنا نتعرف على معنى، لا من خلال شخصيات وعالم مألوف لنا؛ لأن الشيء الوحيد الذي يعد مألوفًا في عصرنا هو عدم الألفة ذاتها. إن المعنى الرمزي يكون حاضرًا في فن التصوير المعاصر حينما تفهم الصورة من خلال لغة الإيماءة التي تحمل معناها في باطنها. فاللوحة هنا لا تروي لنا قصة، ولا تفسر لنا من جديد قصة كنا على ألفة بها من قبل، وإنما هي تبدو كالرموز المنقوشة على شعارات النبالة: إنها رموز أشبه بشفرات ترمز لخاصية عدم الألفة المتزايدة. وهذا الطابع الإيمائي في اللوحة هو بمثابة العنصر المتواصل في قلب التغير الذي حدث في أسلوب التعبير الرمزي في فن التصوير. فحتى المصور الذي كان يوظف الأساطير في فنه لم يكن يريد أن يروي لنا قصة أو يحيلنا إلى واقعة حدثت ذات يوم، وإنما هو يعبر عن لغة رمزية من خلال إيماءات تحوي معناها الخاص في باطنها.

وفي مقال بعنوان "الصورة الصامتة" يحاول غادامر تفسير طبيعة فن التصوير الحديث الذي أصبح يخاطبنا لا من خلال المحاكاة عبر تمثل تصويري لشخصيات وقصص مألوفة لكل منا، وإنما من خلال لغة صامتة تفصح وتعبر بواسطة العلاقة بين الشكل واللون، بدون إشارة إلى موضوعات معينة كما لو كانت اللوحة نوعًا من الموسيقى المرئية. وهذا التعبير بلغة الصورة الصامتة قد بدأ يتجلى على أوضح نحو من خلال فن تصوير الطبيعة الساكنة على نحو ما أبدعه الفلمنكيون. فغادامر هنا إذًا يحاول تفسير قدرة الفن الحديث ـ وخاصة فن التصوير ـ على أن يقول ويعبر من خلال لغة صامتة، رغم تخليه عن لغة الفصاحة والبيان في تمثل موضوعات تصويرية لم يعد من الممكن استدعاؤها الآن، وإلا كنا أمام لغة خطابية تكرارية.

وفي مقال "الفن والمحاكاة" يقدم لنا غادامر تأويلاً عميقًا لمفهوم المحاكاة في الفن، على نحو ما تجلى لدى أرسطو، بحيث يمكن تطبيقه على الفن المعاصر. فالمحاكاة مرتبطة بمتعة التعرف على حقيقة شيء ما أو شخص ما من خلال تمثيل حقيقته وجعلها حاضرة في فعل التمثيل ذاته. فالتعرف باعتباره معرفة بماهية أو حقيقة شيء ما هي عملية تحدث من خلال فعل من أفعال المماثلة في الهوية لا نميز فيه بين التمثيل وما يكون ممثلًا. وبذلك يمكن أن يحدث تمثل كاف للطبيعة دون أن يكون هناك إخلاص تام في تصوير الطبيعة على نحو ما تزعم النزعة الطبيعية الساذجة في الفن. ولذلك فمازال بمقدورنا أن نتعرف في اللوحات الحديثة على شيء نفهمه، وإن كان من خلال إيماءات منطوية على معناها في باطنها.

وفي مقال بعنوان "عن مساهمة الشعر في البحث عن الحقيقة" يفسر لنا جادامر طبيعة الإبداع اللغوي في فن الشعر بوصفه إبداعًا لكلمة "تبقى مكتوبة" (stands written) بتعبير لوثر. فما تستحضره الكلمة الشعرية يكون ماثلاً في الكلام الشعري نفسه، حيث يتم إبقاء شيء ما يكون بطبيعته سريع الزوال ويهدد بالفرار من بين أيدينا. فإذا كانت طبيعة الأشياء أنها تتلاشى، حتى إنها في أحسن الأحوال تتوهج بوميض غير حقيقي، فإن القصيدة لا تتلاشى لأن الكلمة الشعرية توقف زوال الزمان، وتجعلنا نحيا تجربة القرب والألفة إزاء عالمنا من خلال اللغة... القرب والألفة إزاء ذلك الذي يريد أن يتلاشى أو يتوارى باستمرار مسببًا شعورنا بعدم الألفة.

هانس جورج غادامر: تجلي الجميل ومقالات أخرى
سعيد توفيق ـ أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، القاهرة.

طيب تيزيني Tayyib Tayzini

غادامر وغواية اللغة

رحل عن هذا العالم منذ بضعة أسابيع الفيلسوف الألماني هانس جورج غادامر، مخلفاً وراءه كماً كبيراً من الأعمال والدراسات والأبحاث واللقاءات. وقد عالج الفيلسوف فيها مجموعة من الأنساق المعرفية وما يتحدر منها من مسائل ومشكلات ومعضلات، وخصوصاً منها ما يتصل بنظرية التأويل والنظرية الأخلاقية وعلم الجمال وتاريخ الفلسفة. ولكن ما يحدد العمل الأولي والحاسم الذي أنجزه، يتمثل في ما أطلق عليه مصطلح "فلسفة التأويل". وعلى امتداد عقود طويلة عمل على ضبط هذا المصطلح وتوضيحه وتدقيقه وتعميقه، بحيث يصح القول بأنّ اسم الرجل اقترن خصوصاً بذلك.

تكتسب اللغة عند غادامر "الدور الشامل"، ويظهر ذلك في دعوته إلى استبدال عبارة "من الوجود إلى الموت" الوجودية، بعبارة تظهر بمشابهتها سيد الموقف على صعيد التأويل «الهرمنيوطيقا» وهي: "من الوجود إلى النص". ويشير غادامر إلى أنه في «فلسفته التأويلية» تأثر بأستاذه هايدغر، بعد أن ظل فترة من الزمن يرى في ما قدمه هذا الأخير نمطاً من "المفارقة" المرفوضة. وقد كان المنطلق لذلك ما قاله مرة هايدغر، وهو "اللغة تتكلم". ويوضح غادامر ما وصل إليه في ضوء المقولة الهايدغرية المذكورة، فيقول: بالطبع هناك شخص يتكلم. لكن هذا ليس شيئاً دون أن يكون مُضيَّقاً عليه من خلال اللغة. أما سبب ذلك فهو أنّ الكلمة التي تأتي المتكلم ويقولها، ليست هي دائماً "الصحيحة". ويستخلص غادامر من ذلك ما يراه تحديداً لـ"التأويل" الذي يأخذ به، حيث يعلن: إنه من التأويل أن نعرف كم يبقى من "الذي لم يُقَلْ" حين يقول المرء شيئاً.

من موقع تلك النتيجة وفي ضوئها، يقرر غادامر مبدأ أنطولوجياً (وجودياً) شاملاً يتمثل في أنّ "اللغوية" - وهي اشتقاق من اللغة - تمتلك بُعداً كونياً، وهذا بدوره يؤسس لـ"بعد أنطولوجي - وجودي للتأويل". وبهذا يتحول التأويل إلى "مبدأ وجودي"، بل لنقل، إنه يرتفع إلى مستوى المبدأ الأقصى - الكوجيتو. ومن ثم ينكفئ "الوجود" إلى ما وراء التأويل، أي إلى "اللغوية" سابقة الذكر، ويتحول إلى ملحق من ملحقاته: الوجود الذي يمكن أن يفهم، هو لغة.

> قبل أن يلتقي غادامر بهايدغر، كان ينظر إلى التراث الغربي بعيون تاريخانية القرن التاسع عشر. ثم جاء هايدغر ليبعث الحياة بطريقة راديكالية في هذا التراث. إنتصر غادامر لهذا التراث، لكنه أراد أن يتجاوز الثقافة البرجوازية التي كان يعيش فيها.
>
> هابرماس

في هذا وذاك يتجاوز غادامر التيار الجديد الذي عرفناه تحت حد العلموية، والذي يحول "الفلسفة" إلى أكثر وظائفها "البنيوية"، حسب هذا التيار، وهي أن تكون المنظومة الذهنية التي تضبط لغة العلم وتدققها. إنه يتجاوز ذلك، ليرى أنّ "اللغة" هي "الوجود" حين يصير مفهوماً؛ ممهداً الطريق لمواقف قد تقود إلى التشكيك في "نظرية اللغة" التقليدية (الكلاسيكية)، التي اكتسبت في العصور الوسطى مصطلح "الاسمية" القائمة على أنّ الأسماء ليست شيئاً بذاتها، وإنما هي شيء يعبر عن معادله في "الوجود الواقعي".

لقد بذل غادامر جهوداً موسوعية كبيرة استطاع من خلالها أن يتحول إلى واحد من الفلاسفة المعاصرين المرموقين، خصوصاً إذا علمنا أنّ "فلسفة التأويل" كما طرحها، لم تبق شأناً ألمانياً، وإنما أصبحت محط اهتمام كثيرين من مفكري وفلاسفة العالم. وما ينبغي أن يشار إليه هاهنا يقوم على أنّ غادامر، في كل أو معظم ما أنتج على صعيد الفكر، ظل مدافعاً عن حرية الحوار وعن من يقف وراءه، وداعية من دعاة التنوير في مواجهة الظلامية. وهذا ما نحن الآن بحق، في حاجة إليه في الكفاح العالمي الراهن من أجل تقدم البشرية كلها، وذلك عبر ما لا يحصى من الوسائل والآليات، ومنها الحوار الحضاري العقلاني القائم على الندية والاحترام والمساواة فيما بين جميع أطرافه.

طيب تيزيني أستاذ الفلسفة والفكر العربي في جامعة دمشق

«فكر وفن» في حوار مع:

نصر حامد أبو زيد حول الهرمنيوطيقا

غادامر والتراث العربي الإسلامي

أستاذ أبو زيد، رويت في كتابك «حياة مع الإسلام» أنك بحثت فور وصولك إلى أمريكا عن مرادف إنكليزي لكلمة "تأويل" وأنّ الدكتور حسن حنفي قد أرشدك إلى كلمة "هرمنيوطيقا" (Hermeneutik) ومن هنا تعرفت على غادامر وفلسفته. ألم تكن تعرف غادامر من قبل؟

أبو زيد: لا، إطلاقاً .حتى كلمة "الهرمنيوطيقا" لم تكن معروفة لي.

متى سافرت إلى أمريكا؟

أبو زيد: سنة ١٩٧٨. كنت قد انتهيت من كتابة رسالتي للماجستير وكنت ملماً بقضايا التأويل في التراث العربي الإسلامي. من هنا جاء بحثي عن كلمة "تأويل". كنت أبحث عنها في المكتبات الأمريكية وتحت كلمات مختلفة إلى أن دلني حسن حنفي على كلمة "هرمنيوطيقا" حيث وجدت مادة هائلة، وبسرعة عثرت على كتاب عن تاريخ الهرمنيوطيقا وأهم فلاسفتها، وبالتالي تعرفت إلى غادامر وكتابه الهام "الحقيقة والمنهج".

ألم يكن غادامر معروفاً في الجامعات المصرية في ذلك الوقت؟

أبو زيد: بالنسبة إلي لم يكن معروفاً، أما في الجامعات المصرية فلا أستطيع أن أجزم لأني لم أتخرج في قسم الفلسفة، أنا متخرج في قسم اللغة العربية وآدابها. لا أعرف على وجه التحديد إذا كان غادامر معروفاً في قسم الفلسفة. لكن أغلب الظن أنه لم يكن معروفاً.

لماذا كل هذه اللهفة على قراءة غادامر طالما لم يكن معروفاً لك؟

أبو زيد: مهمتي كانت التعرف في الغرب على ما يمكن أن يساوي التراث التأويلي في التراث العربي الإسلامي. وانطلقت من معرفتي بالتأويل والخلاف بين المعتزلة وخصومهم وبين المتصوفة وخصومهم حول التأويل ودور المفسر إلخ. وكنت واعياً لإشكالية "التفسير بالمأثور" و"التفسير بالرأي" وما يحيط بها من مناقشات. فكانت أسئلتي نابعة من هذا التراث. وتعرفي على تراث فلسفة التأويل ومحاولتي تتبع تاريخها كان جزءاً من محاولة الإجابة على أسئلة ناشئة عندي من معرفتي بالتراث العربي الإسلامي. وهنا ربما تجد أنّ معرفتي بالآراء والجوانب الفكرية مرتهن أساساً لطبيعة الأسئلة الناشئة عندي أكثر من محاولة لفهم غادامر كما هو. كنت أبحث عن آفاق تعطيني معرفة أوسع بالأسئلة التي كانت تشغلني. وحدث في أمريكا أني وجدت بعد السنة الأولى في الجامعة إعلاناً عن فصل دراسي عن الهرمنيوطيقا. أردت أن أسجل في هذا الفصل فقيل لي بأني احتاج إلى تصريح خاص من الأستاذ الذي سيدرس الفصل. فذهبت إليه فوراً في مكتبه لكنه كان مغلقاً، فتركت له رسالة على الباب فيها اسمي ورقم تلفوني وكتبت له عن اهتمامي الشديد بالهرمنيوطيقا. اتصل الأستاذ بي وأعطاني موعداً لمقابلته. وحين قابلته كان سؤاله الأول لي عن سر اهتمامي بالهرمنيوطيقا وعما أعرفه عنها؟ فشرحت له ما أعرف عن الهرمنيوطيقا وتاريخها ونظرية التأويل في الفلسفة المسيحية، إذ كنت وقتها قد انتهيت من قراءة غادامر وريكور وغيرهما. وبينت للأستاذ أسباب اهتمامي لأنّ في تراثي مشكلة في التأويل والنص القرآني. فرد الأستاذ بأني الطالب الوحيد الذي سجل في هذا الفصل الذي ألغي في الأساس لعدم وجود مشاركين، علاوة على ذلك فإنّ معارفي في الهرمنيوطيقا تتجاوز مستوى هذا الفصل الذي ربما أنفع أن أكون فيه مساعداً ناهيك عن عدم معرفته (الأستاذ) بالتراث العربي الإسلامي. ثم ختم الأستاذ كلامه قائلاً: من الواضح أنك تعمل في مجال خصب جداً وآمل أن تستكمل عملك في هذا التراث لأنه سيعمق نظرية الهرمنيوطيقا في الفلسفة الغربية أيضاً.

بعد قراءتك لغادامر وهايدغر وريكور وابن عربي تساءلت في كتابك "حياة مع الإسلام" عن حقيقة وجود فلسفتين غربية وشرقية. وتساؤلك الاستغرابي هذا نهض على أرضية التشابه الكبير في الأسئلة بين الطرفين.

أبو زيد: ربما الغرابة جاءت من التصور العام بوجود رؤيتين مختلفتين للعالم لا توجد روابط جامعة بينهما. هذا كان اعتراضي. بالطبع توجد فلسفة غربية لها سياقها وفلسفة عربية إسلامية لها سياقها الخاص أيضاً. لكن هل

يمكن الحديث عن هاتين الفلسفتين باعتبارهما يمثلان مجالين منفصلين تماماً؟ هذا كان سؤالي. فالفلسفة العربية الإسلامية لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية. ولا يمكن أن تعزل هذه العناصر وتتحدث عن فلسفة إسلامية خالصة ليس فيها عناصر تفاعل. كذلك لا يمكن الحديث عن فلسفة يونانية خارج إطار ما أصبح معروفاً بتأثير التراث الإفريقي مثلاً والتراث المصري القديم. هذا ما قصدته.

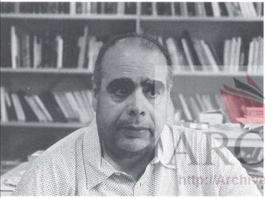
ماعنيته أن تساؤلك برز بعد اطلاعك على الهرمنيوطيقا وخصوصاً على غادامر.

أبو زيد: نعم، الأسئلة الأساسية. أسئلة النص، بمعنى هل يمكن الوصول إلى قصدية موضوعية تاريخية للنص؟ أم أنّ عملية فهم النص هي جزء لا يستقل عن موقع المفسر؟ هذا هو السؤال الجوهري في الهرمنيوطيقا. وهذا السؤال نفسه موجود وإن بصيغ مختلفة في التراث العربي الإسلامي. موجود منذ بداية ظهور مشكلة التفسير والتأويل. المعتزلي يقول مثلاً: هل يمكن أن نفهم القصدية الإلهية في القرآن بدون أن تكون لدينا معطيات عقلية مسبقة عن العدل والتوحيد؟! فإذا أخذنا النص القرآني وصدقنا بأنه إلهي دون أن تكون لدينا معرفة عقلية سابقة بمفهوم الصدق الإلهي، ما الذي يمنع عندئذ أن يكون هذا النص كاذباً؟ إذن العلاقة بين المعنى داخل النص والمعرفة المسبقة اللازمة لاستكشاف هذا المعنى سؤال موجود في الثقافة العربية الإسلامية. وفيما يتعلق بفلسفة التأويل تجد تجاوبات كثيرة جداً في الأسئلة المطروحة في الهرمنيوطيقا وتلك المطروحة في التراث العربي الإسلامي ليس فقط عند المعتزلة، بل حتى عند ابن رشد أيضاً. الأسئلة التي تأخذ مداها الأعمق في فلسفة الهرمنيوطيقا المعاصرة موجودة عند المتصوفة. وطوال الوقت عندما كنت أقرأ غادامر وغيره من فلاسفة الهرمنيوطيقا كانت ترن في أذني الأسئلة الإسلامية. وبالعكس أيضاً فحين أقرأ ابن عربي الآن أستحضر غادامر وريكور.

هنا لا بد من السؤال عن أوجه التقارب بين غادامر وابن عربي مثلاً.

أبو زيد: السؤال الفلسفي الأساسي عند ابن عربي كما هو معروف هو سؤال الوجود. بمعنى هل الوجود هو وجود موضوعي مستقل في الخارج؟ أم الوجود ثمرة عناصر يشترك فيها ما يسمى الخيال الإلهي والخيال الإنساني. هذا السؤال يبدو فلسفياً ويردك إلى هايدغر، إلى معنى الوجود عند هايدغر، هل الوجود له استقلال موضوعي خارج الذات المدركة أم خارج المعرفي؟ السؤال نفسه يطرحه ابن عربي. على مستوى النص وفهم النصوص يطرح ابن عربي علاقة النص بالعالم. فالقرآن طبقاً لابن عربي هو كلام الله المسطور في المصحف، بينما الوجود هو كلام الله بالمعنى العام، أي الكلام الوجودي. كيف يتطابق الوجود مع النص؟ وبالتالي هل الوصول إلى معنى النص يتم بشكل منفصل عن إدراك معنى الوجود؟ نظرية المعرفة عند ابن عربي تصبح نظرية معرفة الوجود التي هي أساسية وضرورية لمعرفة معنى النص، كما أن إدراك معنى النص هو بدوره أمر أساسي وضروري لمعرفة معنى الوجود.

ألا تجد هنا نوعاً من التجاوب، لا أقول التشابه ولا التطابق، إنما التجاوب بين ما يطرحه ابن عربي وبين أسئلة الوجود والمعرفة عند هايدغر وأسئلة النص والعمل الأدبي عند غادامر؟



أبو زيد: لا أزعم هنا بأن هايدغر أو غادامر قد قرأ ابن عربي، لكن التجاوب في طبيعة الأسئلة يدل على وجود علاقات أعمق في بنية الفلسفات، ربما لا يتأملها الفيلسوف أو لا يدركها. وأنا لا أتحدث عن تأثيرات مباشرة وإنما عن أسئلة متجاوبة، فأنا حين أقرأ التراث الغربي في أي مجال، حتى في اللغويات مثلاً، أجد أنّ ما أقرأه يتجاوب في ذهني مع عبد القاهر الجرجاني. أجد عبد القاهر الجرجاني وأنا أقرأ ياكوبسون.

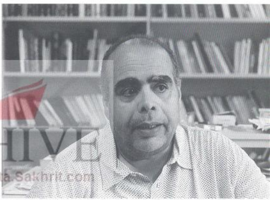
لنعد إلى غادامر، ما هي أهمية غادامر في قراءتنا للتراث العربي الإسلامي؟

أبو زيد: أهمية غادامر تتجلى في بعدين كانا على الأقل في ذهني متناقضين قبل قراءة غادامر، الذي حل لي هذا التناقض:

البعد الأول: هل هناك نظرة موضوعية للتراث؟ ما هو التراث؟ والبعد الثاني: ما موقف الحاضر من الماضي؟

النظرة العربية للتراث تقوم على أنه كنز المعرفة وبالتالي

ما على الحاضر إلا أن يغرف منه. يطيب لي أحياناً أن أعقد مقارنة بين هذا الفهم للتراث، وبين الثقافة أو الحالة البترولية، فهم البترول على أنه ثروة المال في الأرض، إذ ما عليك إلا أن تحفر في الأرض فيخرج المال بدون عمل وبدون علاقة مع الطبيعة الخ. . . يبدو التراث في الفهم العام مخزناً يمتلك كل المعرفة للإجابة على جميع الأسئلة. وحتى قبل قراءتي لغادامر كنت أعتقد بأنّ التراث لا يمتلك كل الأجوبة، فهناك أسئلة تفترض ضرورة تحرر العقل من التراث. غادامر أحدث صلة بين التراث والواقع، بمعنى أنّ سؤال الواقع هو سؤال الواقع، ولكن لا يمكن إنتاج إجابة جديدة مائة في المائة إنما هناك علاقة بين التراث واللحظة الحاضرة. وأعتقد أنّ قراءة غادامر ساعدتنا على أن نفصل بين الموروث والتراث. الموروث هو كل ما ورثناه في حضارتنا: الكتب



والمخطوطات والتراث الشعبي. أما التراث فهو ذلك الجزء من الموروث الممتد في حاضرنا والذي يؤثر فيه سلباً أو إيجاباً. هذا التميز يجعل الإجابة عن سؤال الحاضر منشؤها البدء من خلال تحليل قضايا الواقع، لكن لا يمكن الزعم تماماً بأنّ التراث غائب في صياغة هذا الحاضر وفي صياغة السؤال. ليس هناك إجابات جديدة تماما تبدأ من نقطة الصفر. هناك دائماً درجة ما في هذه العلاقة. لكن كيف تحدد هذه الدرجة؟ أي كيف تفصل بين الزعم بدرجة الصفر وهو زعم غير موضوعي والزعم بأنّ التراث يمتلك كل الحقيقة وهو زعم غير موضوعي أيضاً. أعتقد أنّ هذه المعركة لا تزال مشتعلة في الفكر الإسلامي المعاصر وقراءة عميقة لغادامر يمكن أن تساهم في صياغة المشكلة، في محاولة إيجاد حلول لها. بل يمكن لهذه القراءة أن تساعدنا في إيجاد حلول شبيهة في التراث للمشكلة نفسها. الأمر الآخر الذي نبهني إليه غادامر بشدة هو أنّ الأهواء والإيديولوجيات ليست شراً مطلقاً، لكن على الإنسان أن يحذر منها. أتذكر عبارة له: من الأفضل أن تراقبها (الإيديولوجيا) وتضعها أمام عينيك وتتفحصها حتى لا تمارس تأثيرها من وراء ظهرك. كيف يعترف الباحث بتحيزاته الإيديولوجية المسبقة بوصفها تمثل الشرط الجوهري للمعرفة، ويدرك في نفس الوقت أن عليه أن يراقبها دون أن يُسلم لها القياد كاملاً؟ وهذه النقطة أستخدمها دائماً في الحوار مع خصومي الذين يزعمون بأنهم متحررون تماما من الإيديولوجيا. الواقع أنّ عندهم إيديولوجيا لكن لا يعترفون بها، أنا عندي إيديولوجيا وأعترف بها وبالتالي أراقبها فأحد من قدرتها على أن تمارس فعاليتها الكاملة على عملي البحثي. أنا مدين كثيراً لغادامر في هذه النقطة الهامة.

غادامر يقول إنّ التراث موجود عندنا حتى لو رفضناه وهو في حاجة إلينا ويمكننا أن نساهم فيه، بمعنى أن نغنيه.

أبو زيد: بنفس القدر الذي نحتاج نحن إليه ومن هنا العلاقة بالتراث ليست علاقة تضمين أو اعتماد أو استناد بقدر ما هي علاقة جدل نقدي. وفي هذا السياق أنا مدين أيضاً لغادامر إذ بدأت معتزلياً وصرت بالتدريج أفهم أنّ علاقتي بالمعتزلة يجب أن تكون نقدية وألاّ أتصور بأن الحل عند المعتزلة أو عند ابن رشد.

ما حاجة معتزلي إلى غادامر؟

(يضحك) حاجة المعتزلي إلى غادامر هو تنبيهه إلى أنّ اعتزاليته يجب أن تنتمي إلى الحاضر وليس إلى اعتزالية القاضي عبد الجبار ولا إلى رشدية ابن رشد.

هناك إشكاليات عديدة في مسألة قراءة النصوص الإسلامية الأساسية من خلال تطبيق هرمنيوطيقا غادامر، إذ يرى بعض المفكرين المسلمين استحالة مثل هذه القراءة خصوصاً للنصوص التي تتعلق بالأحكام والعقائد لأنّ هذه النصوص لا تتحدد بزمان. كيف تنظر إلى هذه النقطة؟

أبو زيد: دعني أتناول المسألة بشكل مباشر. بداية لا أؤمن بوجود نصوص خارج الزمان وهذا ليس من منطق علماني عدمي وإنما من منطق ديني. بمعنى أنّ القرآن الذي ينظر البعض إليه باعتباره نصاً خارج الزمان هو نص تجلى في الزمان، في التاريخ. ربما يكون له وجود خارج التاريخ في عقل الله. لكن من يزعم أنه يعرف النص حين كان في عقل الله؟ وربما لا يزال النص في عقل الله، لكن تجليه في التاريخ في القرن السابع الميلادي وتجليه في لغة هي اللغة العربية التي لها تاريخ قبل تجلي النص فيها، وكذلك تعامل النص من خلال مفاهيم ومعطيات وبنية، كل هذا يردنا إلى التاريخ وإلى

الثقافة واللغة وبالتالي نحن في التاريخ. الله سبحانه وتعالى قرر منذ أن أرسل الرسول وأنزل كلماته أن يعمل في التاريخ، هذا ليس قراري، إنه قرار الله. فإذا قرر الله أن يتجلى في التاريخ فكيف أزعم أن تجليه هذا غير تاريخي؟ أنا إذن إزاء نص تاريخي والتأويل والفهم عملية تاريخية. وإذا عدنا إلى الأحكام لوجدنا أنّ السواد الأعظم منها والتي يظن البعض أنها خارج التاريخ كانت موجودة قبل نزول النص في التاريخ. خذ مثلاً الرجم في الزنا، أو قطع يد السارق، هذه أحكام كانت سائدة قبل نزول القرآن فهي ليست قرآنية وكذلك تعدد الزوجات. أن تعطيها لازمنيتها لمجرد أنها وردت في النص الذي هو في الأساس تاريخي فهذا يعني أنك تجعل من التاريخ كله لاتاريخياً. هذه قضية دينية هامة، لأنه إذا كان الله سبحانه وتعالى قرر أن يكون في التاريخ فهل من حقي كإنسان تاريخي مائة في المائة أن أخرجه منه؟ القرآن نزول، تنزيل، تجلٍ، ما معنى هذه المصطلحات؟

إذن بمقدور أي شخص وفق غادامر منطلقاً من أحكامه المسبقة وقبلياته وثقافته وبيئته أن يقرأ هذه النصوص؟

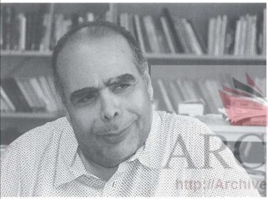
أبو زيد: هذا ما حدث طوال الوقت منذ نزول القرآن. أستغرب سؤالك: هل بمقدور؟! إنه حدث فعلاً. وإذا تتبعنا تاريخ تفسير القرآن من ابن عباس إلى محمد شحرور ماذا نجد؟ نجد أن تاريخ التفسير مرتبط بسياقات تاريخية وثقافية، المعتزلة يمثلون سياقاً، ابن رشد يمثل سياقاً، الحنابلة أيضاً يمثلون سياقاً. إذن ما حدث في التاريخ هو بالضبط ما يقوله غادامر. غادامر يصف شيئاً حدث في التاريخ ونحن نميل إلى تجاهل واقع التاريخ ونتصور وجود تفسير غير تاريخي. هذا ليس صحيحاً، فدراسة تاريخ تفسير القرآن وتعدد المذاهب في فهم النصوص تفضي إلى أنّ عملية الفهم هي بالضرورة تاريخية. المشكل يعود بنا من جديد إلى غادامر بمعنى: كيف نستفيد منه؟ كل مدرسة من هذه المدارس التاريخية تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة بينما يعلمنا غادامر التواضع، وأنّ علينا أن ندرك أنّنا في علاقة جدل من الحاضر مع الماضي، وأياً كانت القراءة التي نتوصل إليها فلن تكون الحقيقة المطلقة. أظنّ أنّ علينا جميعاً أن نتفهم هذا الدرس من غادامر جيداً.

هنا تبرز نقطة هامة جداً تتعلق بالقراءة لا بد من إثارتها، إذ يؤمن علماء الإسلام بمحورية "المؤلف" في حين تذهب فلسفة غادامر إلى النقيض أي إلى القول بمحورية "المفسر" والتفسير بالرأي وقبليات المفسر مذموم في الإسلام، كيف يمكن التوفيق هنا؟

أبو زيد: أنت هنا تستعيد علاقتك بالتراث الحي، فمفهوم "الرأي المذموم" يعكس تطوراً في تاريخ الصراع الإيديولوجي بين الجماعات والفرق، وهو الصراع الذي تجلى في مجال التفسير بشكل بارز. هل ما يسمى "التفسير بالمأثور" هو اعتماد كامل على النقل دون رأي؟ أظنّ أنّ الدراسة الحقيقية لهذه التفاسير تقول: لا. لماذا؟ لأنك حتى لو اعتمدت على المنقولات فقط فأنت تقوم بعملية اختيار من بينها.

لماذا كل هذا النهي عن التأويل في الإسلام وكأنه الفساد بعينه؟

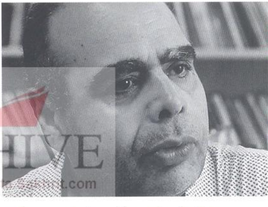
أبو زيد: هذه مسألة هامة جداً. أنا سأعود بك إلى سياق هذه المشكلات أي إلى الفصل بين التفسير والتأويل. النظر إلى "التفسير" باعتباره فهماً موضوعياً واعتبار "التأويل" فهماً ذاتياً. إذا رجعنا إلى مجال التداول



الأصلي للمفاهيم سنجد العكس. كلمة تفسير وردت في القرآن مرة واحدة بينما وردت كلمة تأويل سبع عشرة مرة، هذا يعني إن كلمة تأويل أكثر تداولاً في اللغة من كلمة تفسير، هذا إذا أخذنا القرآن كشاهد على معدل الانتشار في اللغة. وإذا عدنا إلى أشهر تفسير في الإسلام وهو تفسير الطبري سنجد أنّ اسمه "جامع البيان في تأويل آي القرآن". هذا يعني أنّه حتى القرن الثالث الهجري لم تكن لكلمة التأويل هذه السمعة السيئة. مع بداية القرن الرابع الهجري أخذت كلمة "تأويل" تحمل محمولات إيديولوجية لأنها من الكلمات المأثورة في الفكر الشيعي. وكما تعلم فإنّ القرن الرابع شهد صداماً بين الدولة العباسية السنية وبين الشيعة، وهذا واضح في كتاب الغزالي "الرد على الباطنية"، وبالتالي كان ضرورياً وكجزء من الحرب الإيديولوجية تحميل كلمة تأويل دلالات سلبية من منظور سني لمحاربة الشيعة ومحاربة الفلسفة أيضاً. والسؤال هنا هل نستسلم لهذا

التطور التاريخي أم نستعيد علاقتنا بالتراث في حيويته، ونستعيد الدلالة الإيجابية لكلمة "تأويل" مفككين عنها الدلالة السلبية التي ألصقت بها؟ يضاف إلى ذلك أن تحليل كتب التفاسير عموماً ينفي وجود هذا الخط الفاصل بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي. وهو ما يعيدنا من جديد إلى العلاقة بالتراث، هل هي علاقة نسخ بدون تفاعل معه وتفكيك الدلالات التي أضفيت أحيانا على بعض المصطلحات في سياق التراث؟ علينا أن نعيد لكلمة تأويل معناها الإيجابي، وهو ما تجده عند السيوطي الذي يفرق بين التفسير والتأويل فالتفسير برأيه هو شرح المفردات بينما التأويل هو الوصول إلى الدلالة.

تقول في كتابك "مفهوم النص" أنّ الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة تأويل، والآن تطرح فكرة إعادة الاعتبار للتأويل. والسؤال كيف نعيد الاعتبار إليه؟ من



خلال تطبيق القراءات الأوربية الحديثة؟ غادامر مثلاً؟ هل يلعب غادامر دوراً هنا؟

أبو زيد: شئنا ذلك أم أبينا. سؤالك يدخل في إطار الحساسية الدينية غير العلمية، حسنة النية أحياناً وسيئة النية أحياناً أخرى. أنا واعٍ أنّ عدداً كبيراً من علماء المسلمين وحتى الشباب يطرحون هذا السؤال وهو في النهاية سؤال مشروع، بمعنى هل تطبيق المناهج الغربية على القرآن يتناقض معه؟ ولفهم هذا السؤال والإجابة عليه يجب أن نحدد ماذا نعني بالمناهج الغربية وماذا نعني بالقرآن؟ بمعنى هل كان القرآن معزولاً أبداً عن الأفق المعرفي للمسلمين الذين قاموا بتفسيره؟ إذا أخذنا نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني والتي فسر على ضوئها إعجاز القرآن فسنرى إلى أي حد استفاد علماء اللغة والمفكرون المسلمون من كتابي أرسطو "الشعر" و"الخطابة". فإذا كان المسلمون الأوائل العظام أنتجوا نظريتهم اللغوية في فهم إعجاز القرآن في سياق تأثرهم بثقافات العالم فلماذا تحرمني الآن من التأثر أيضاً بهذه الثقافات لخلق إطار معرفي أعمق للقرآن؟ هل كان بمقدورنا مثلاً أن نتوصل إلى ما يسمى "العالم بوصفه علامة في القرآن" دون أن نكون على معرفة بالسيميوطيقا؟ هذه كلها أدوات معرفية تساعدنا في فهم أعمق للقرآن فليس هناك من مانع بدليل أنها حدثت في التاريخ، عبد القاهر الجرجاني كنموذج. وبالنسبة إلى المنهج، ينهض السؤال هنا أيضا هل المناهج غربية أم أنّ هناك أدوات ومناهج لها طابع إنساني عام؟. بالطبع الفرق يحتاج إلى نقاش طويل لكن يبقى أنّ المنهج هو ميزان يمكن أن تزن به الذهب وأن تزن به القطن أيضاً، الأهمية ليست في الموزون وإنما في الميزان. ثم لماذا أحرم فهمي للقرآن من أدوات معرفية لم تكن متاحة للسابقين. لأنه مهما تحدثنا عن نظرية اللغة والتفسير والتأويل وإنجازات التراث العربي الإسلامي، نجد أنها ظلت في إطار الآية والجملة، ونظرية النقد الأدبي عند العرب ظلت في إطار بيت الشعر وليس في إطار القصيدة. المنطق يقول: كيف أحلل السياق السردي في القرآن دون أن أكون على علم بما يسمى "نظرية السرد". ليس بالضرورة أن آخذ المقولات وأطبقها حرفياً على القرآن، لكنّ الوعي بالتراث الغربي وبإنجازات الثقافة العربية معاً، أكرر معاً، يمكن أن يهيء لقاء يوظف هذه المقولات في فهم القرآن. الرفض قائم على أساس مشكلات سياسية بين الغرب والعالم الإسلامي.

لم أقصد بسؤالي الرفض، وإنما قصدت الحاجة إلى التراث الغربي في التأويل طالما أنّ هناك تراثاً إسلامياً عريقاً في هذا المجال.

أبو زيد: هو عريق بقدر ما استفاد من الفكر الإنساني فلماذا نحرمه الآن من هذه الاستفادة؟

في كتابك "مفهوم النص" ترد جملة للنيسابوري يعيب فيها على علماء زمانه بأنهم يجهلون الفرق بين التأويل والتفسير. وأعتقد بأنه سيكون مفيداً إذا بحثنا في ختام هذا اللقاء في تحديد دقيق لمفهوم التأويل والهرمنيوطيقا في العلاقة مع التفسير. بمعنى هل التأويل هو فن التفسير أم هو فن الفهم؟ أم ماذا؟

أبو زيد: أنا أميز بين ثلاثة مصطلحات: التفسير، التأويل، التأويلية. والتأويلية هي برأيي الهرمنيوطيقا، هي نظرية الفهم، أي القواعد الفلسفية واللغوية لدراسة النص. أما التأويل فهو التعامل المباشر مع النص أو مع الظاهرة، سواء كان النص موضوع الفهم والتأويل نصا لغوياً أو غير لغوي، النص هنا بالمعنى السيميوطيقي. والتفسير حتى في الفهم التراثي الذي يمكن تطويره هو

الكشف، بمعنى إزالة الغموض. التفسير يتعامل مع المفردات ويبقى في إطارها السطحي. كلمة التأويل مشتقة من آل يؤول أي رجع أو ساس، بمعنى عالج الأمر، فالتأويل إما رجوع من النص المنطوق إلى دلالته، أو من العلامات وتركيبها إلى المعنى، أو هو سياسة النص ومعالجة بنيته لاكتشاف الدلالة. وهو مستوى أبعد من التفسير الذي هو مقدمة لا بد منها للتأويل. بمعنى أنّ التأويل هو محاولة الوصول إلى الدلالة، التركيب، العلاقات، التقديم، التأخير، الحذف، الوصل، الفصل. فالتأويل يدخلك في علاقات سيمانتيكية أعمق جداً من الشرح. يمكن أن نطلق مصطلح التفسير على "تفسير الجلالين" مثلاً، لأنه يكتفي بكلمة مفردة ويشرح معناها، ربما يحتاج أحياناً إلى شرح بعض الأشياء التاريخية، لكنه يبقى في إطار إزالة الغموض عن النص لقارئ عادي. لكن إذا أردنا الدخول في تحليل الدلالة والعلاقات التركيبية فسنكون بازاء التأويل. والتأويل في التراث العربي الإسلامي، كما ذكرت سابقاً، ظل مرهوناً بمستوى الجملة أو الفقرة بالمستوى الذي حلله الجرجاني. والسؤال الآن كيف أتعامل مع القرآن كنص كلي. الجرجاني لا يسعفني هنا، نظرية التأويل المعاصرة هي التي تسعفني لأنها تتعامل مع النصوص في بنيتها بطريقة أكثر تعقيداً، تطرح أسئلة نظرية وفلسفية، أكثر تركيباً، هنا نحتاج إلى التأويل كتعامل مباشر مع النص وإلى التأويلية كنظرية في الفهم.

يمكن استخراج نظرية تأويلية في الفهم في التراث الإسلامي، هي موجودة في الأساس إلا أنها تحتاج إلى الاستكشاف والصياغة. وحتى تصوغ هذه النظرية في الفكر الإسلامي لا يمكنك أن تزعم أنك تقوم بذلك منفصلاً عن نظرية التأويل التي أنتجت في سياق الفكر الغربي والفلسفة الغربية.

أجرى الحوار: أحمد حسو و شتيفان فايدنر

غادامر العجوز على مقاعد الدراسة

يعود لقائي بهانس جورج غادامر إلى ثلاثين سنة خلت. يومذاك كنت أتنقل بين برنستون وواشنطن، لكي ألقي محاضراتي في الجامعة الكاثوليكية الأمريكية. وقد كان عدد المستمعين إلى محاضراتي يزداد يوماً بعد يوم، لكن أحد هؤلاء المستمعين أثار انتباهي، إذ إنه لم يتغيب يوماً عن الحضور. كان رجلاً ذا وسامة متميزة، وكان يجلس دائماً بالصف الأول. في البداية حسبته أحد رجال الأعمال الذين تمت إحالتهم على المعاش، فقرر دراسة الفلسفة للتسلية، حتى يستطيع بهذه الطريقة ملء جزء من وقت فراغه. ولكن دهشتي كانت كبيرة، حين علمت أن صاحبنا هذا ليس سوى مؤلف "الحقيقة والمنهج". لقد كان غادامر في هذا الفصل الدراسي نفسه أستاذاً زائراً بالجامعة الكاثوليكية، وكان يحضر محاضرات زملائه من أجل التعرف عن قرب على الفلسفة الأمريكية. في هايدلبرغ كانت قد تمت إحالته منذ وقت قصير على المعاش، فبدأ بعد ذلك زيارة الجامعات الأمريكية بانتظام.

لم أستطع أن أصدق إلا بصعوبة، بأن أحد كبار الفلاسفة الذين تمت كثيراً مناقشة فلسفتهم في الماضي، يتخلى عن وقته الثمين لكي يستمع إلى محاضرات زميل له، غير معروف وأصغر سناً بين كل الأساتذة الزوار. ولما توضح لي أمره، شعرت فعلاً بالارتباك وقلة الحيلة. ولكن شيئاً كهذا لم يكن قط ضرورياً، كما لاحظت ذلك فيما بعد، عندما تعرفت عن قرب على غادامر. فبسبب من معدنه الطيب وعادته في مراعاة الآخرين، يصبح من السهل علينا أن نترك توترنا جانباً وأن ننسى مكانته الكبيرة.

وعلى مدى هذه السنوات، سنحت لي الفرصة أن أدعو غادامر لإلقاء محاضرات، أولاً بجامعة برنستون وبعد ذلك بجامعة فيرجينيا. وفي الفرصتين تحدث بإعجاب عن قاعات المحاضرات المملوءة عن آخرها. وفي غبطة كبيرة، كان يجلس إلى الطلبة بعد نهاية المحاضرة، ويجيبهم عن أسئلتهم. كان غادامر يحب النبيذ الأبيض، ورغم أن النبيذ الذي قدمته له يومذاك ببرنستون لم يكن من النوع الجيد، إلا أنه كان يشرب كأساً بعد أخرى، محفزاً بذلك الطلبة على القيام بالشيء نفسه. في العاشرة والنصف كان علي أن أسرع لشراء صندوق آخر، قبل أن يغلق بائع الخمرة دكانه. في الساعة الثانية بعد منتصف الليل كان غادامر مازال يتحدث في غبطة، في الوقت الذي ينطلق فيه آخر طالب مترنحاً من السكر باتجاه بيته. صحيح أن مقارنة جلساتنا رفقة غادامر مع الحلقة الأفلاطونية قد تبدو سخيفة، لكنها حتماً كانت جد قريبة من ذلك.

ريشارد رورتي

هانس جورج غادامر Hans-Georg Gadamer

إعادة الاعتبار للسلطة والتراث

الأحكام المسبقة كشرط للفهم

كنّا أعدنا النظر في قضية التقليل من شأن مصطلح الحكم المسبق الذي مارسته حركة التنوير، فاتضح أنّ ذلك الشيء الذي يعرض نفسه في إطار فكرة البناء الذاتي المطلق للعقل بصفته حكماً مسبقاً محدوداً ينتمي في الحقيقة إلى الحيثية التاريخية نفسها. فلابد من ردّ الاعتبار، وبصورة مبدئية، إلى مصطلح الحكم المسبق، ولابد من الاعتراف بأن هناك أحكاماً مسبقة مشروعة إذا ما أراد المرء أن يكون منصفاً إزاء طبيعة الوجود الإنساني المتناهية تاريخياً. وبهذا يمكن أن يصاغ السؤال المركزي للتأويل التاريخيّ حقّاً، أي السؤال الجوهري لنظريته المعرفية: على أيّ أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها؟ وما هو وجه الاختلاف بين الأحكام المسبقة المشروعة وتلك الأحكام المسبقة اللامعدودة كلّها التي أصبح تجاوزها من مهمات العقل النقدي غير المتنازع عليها؟

سنقترب عملياً من هذا السؤال إذا ما قلبنا مبدأ الأحكام المسبقة الذي تطرقنا إليه توّاً وطورته حركة التنوير من وجهة نظر نقديّة، إذا ما قلبناه على نحو إيجابي. في البدء إنّ ما يتعلّق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلّقة بالسلطة وأخرى بالتسرّع هو في الواقع الشرط الأساسي للتنوير الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم للعقل من مغبة الوقوع في أي خطأ. وكان هذا هو بالضبط تصوّر ديكارت للمنهج، بمعنى أن التسرّع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل؛ وأن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في إحجام المرء عن استخدام عقله. إذن التقسيم يقوم على التناقض القاطع بين السلطة والعقل. والانحياز الخاطئ لما هو قديم، أي الانحياز للسلطات، هو الجدير بالمحاربة. وهكذا ينظر التنوير إلى العمل الإصلاحي لمارتين لوثر باعتبار أن "الأحكام المسبقة للنظرة الإنسانية، الفلسفية بصورة خاصة (المقصود: أرسطو والبابوية الرومانية)، قد اعتراها الضعف تماماً" (فالش Walch، القاموس الفلسفي، ١٧٢٦). وبذلك فإن الحركة الإصلاحية جعلت التأويل يزدهر، والذي من شأنه أن يعلّم الناس الاستخدام الصحيح للعقل في فهم الموروث التقليدي. فلا السلطة التعليمية للبابا ولا الاستناد إلى التراث قادران على جعل الاشتغال بالتأويل فائضاً عن الحاجة، هذا الاشتغال الذي يجيد الدفاع عن المغزى السليم للنصّ ضد جميع الإساءات.

إن العواقب، التي يترتب عليها تأويل كهذا لا تحتاج بالضرورة إلى أن تكون مثل عاقبة النقد الجذري للدين، كما نجده لدى سبينوزا على سبيل المثال، إنما يجب أن تكون إمكانية الحقيقة الميتافيزيقية قائمة بلا شكّ. بهذا المعنى يكون التنوير قد حدد مطالب العقل على نحو مضاعف، لا سيما ضمن إطار الفلسفة الشعبية الألمانية[1]، واعترف من ناحية ثانية بسلطة الكنيسة والكتاب المقدّس. فصرنا نقرأ عند فالش على سبيل المثال أنه يفرّق في الواقع بين طائفتين من الأحكام المسبقة ـ السلطة و التسرّع ـ لكنه يرى فيهما طرفين متناقضين تماماً، يمكن العثور على الطريق الوسط الصحيح بينهما، ألا وهو الوساطة بين العقل والسلطة الإنجيلية. ووفقاً لذلك فإنه يفهم الحكم المسبق للتسرّع باعتباره حكماً مسبقاً لما هو جديد، باعتباره انحيازاً يؤدي إلى النبذ المتسرّع للحقائق، ليس لسبب إلا لأنها قديمة ومصدّق عليها من قبل المراجع السلطوية. وعلى هذا النحو خاض فالش جدالاً واسعاً مع المفكرين الإنجليز الأحرار، مدافعاً عن الإيمان التاريخي ضد معيار العقل. وهنا خضع مغزى الحكم المسبق القائم على التسرّع إلى إعادة تفسير بالمعنى المحافظ.

لكن ليس هناك أي شكّ بأن العاقبة الحقيقية التي ترتبت عن التنوير هي قضية أخرى: هي إخضاع جميع السلطات إلى العقل. وبهذا المعنى يجب أن نفهم الحكم المسبق المتعجّل حسبما يعتقد ديكارت

باعتبـاره مصدر الخطأ كلّه أثناء استـخدام العقل. وما يتوافق مع ذلك هو أن التـقسيم القديم، الذي حدث إثر انتصـار التنوير، بعدما تحرر التأويل من جـميع الروابط الدوغمائيـة، عاد من جديد بمعنى مختلف. فنجد أن شلايرماخر Schleiermacher كان يفرّق بين التحيّز والتسرّع بصـفتهما سببي سوء الفهم، وصار يضع الأحكام المسبقة المستمرة المتحـيزة إلى جانب الأحكام الخاطئة الآنية المتخذة بفعل التسرّع. لكن فقط، الأحكام المسبقـة كانت تحظى باهتمام شلايرماخر الملتزم بالمنهـجية العلمية. فلم يخطر قطّ في ذهنه بأن بعض الأحـكام المسبـقة المنطوية على التـحيّز إلـى المراجع السلطوية يمكن أن تحتوي أيضـاً على الحقيقـة. وهذا يقع في صميم مفهـوم السلطة أصلاً. لقد أعلن تحويره للتـقسيم التقليدي للأحكام المسبـقة عن اكتمال التنويـر، وأصبح التحيّز لا يعني أكثر من عـائق فرديّ للفهم: "الميل الأحادي الجانب إلى ذلك الشيء الشديد القريب من دائرة الأفكار الفردية."

بيد أن السؤال الحاسم يختفي في الحقيقة تحت مفهوم التحيّز. فالقول بأنّ الأحكام المسبقة التي تتحكم بي، تأتي من تحيزي، يعـود أصلاً إلى فكرة التنوير، ولا يسري على الأحكام المسبقة غـير المشروعة "المتجاوزة وغير المصرّح بها". وإذا كانت هناك أحكام مسبقة مشروعة، منتجة للمعرفة؛ فإن مشكلة السلطة ستعود إلينا مرّة أخرى. وعلى هذا النحو يصبح من غـير الممكن أن تصمد التبـعات الجذريّة التي مازالت كامنة أيضاً في الاعتقاد المنهجي لشلايرماخر.

إن التناقض بين الإيمان بالسلطة واستخدام العقل، الذي تعرض له التنوير، هو تناقض قائم بحدّ ذاته عن حقّ. فطالما يحلّ مفـعول السلطة محل الحكم الذاتي (على الأشـياء) تسـتحيل السلطة في واقع الحال إلى مصدر للأحكام المسبقة. لكن من غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدراً للحقيقة، وهذا ما تجاهله التنوير عندما حطّ من شأن كلّ سلطة بصورة مطلقة. ولكي نتأكد من ذلك علينا الرجوع إلى رائد كبير من روّاد التنوير الأوربيّ ونعني به ديكارت. فعلى الرغم من الجذرية الصـارمة لتـفكيره المنهـجي، إلا أنه، كمـا هو معـروف، قام بإقصـاء الأشياء المتـعلقة بالأخلاق من حقّ المـطالبة بالتركـيب الجديد الكامل للحقائق المؤسسة على العقل. هكذا كان مغزى أخلاقه المؤقتة. ويبدو لي من المهم على نحو فائق هو أنه لم يكمل فلسـفته الأخلاقية وأن مبـادئ هذه الأخلاق، إذا ما صحّ لنا أن نطلق حكمـاً من خلال رسائله إلى اليزابيث، لم تتضـمن شيئاً جديداً. ولعلّه من المجحف أن ننتظر العلوم الحديثة وإنجازاتها المتقـدمة لنقوم بتأسيس أخلاق جديدة. وفي الحقيقة، ليس فقط الحطّ من شأن السلطة برمتها هو الحكم المسبق الذي رسّخـه التنوير، بل إنه أدّى كذلك إلـى تشويه مـفهـوم السلطة نفسه. فعلى أساس المفهوم التنويريّ للعقل والحريّة تحول مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية والعقل، أي إلى الطـاعة العمياء؛ وهذا هو المعنى الذي نعـرفـه من خـلال لغـة النقـد المتـداولة الموجـهـة ضـد الدكتاتوريات الحديثة.

> تأخذ الهرمنيوطيقا الفلسفية على عاتقها المهمة الجريئة، التي تتمثل في إعادة الإستمرارية إلى إدعاء الحقيقة هذا، بالضد من من أشكال القطيعة الثلاثة مع التراث. إنها تريد أن تتجاوز هذه الأهواء الثلاث، التي فرقت بيننا وبين الفلسفة اليونانية: أعني بذلك القطيعة التي أحدثتها كل من تاريخانية القرن التاسع عشر وفيزياء القرن السابع عشر وأحدثها في بداية العصر الحديث الإنتقال إلى الفهم الحديث للعالم.
>
> *هابرماس*

إلا أن شيئاً كهـذا لا يكمن بالضرورة في جـوهر السلطة. بالتأكـيد أن السلطة تكون فـي البدء من نصيب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تجد عـلتها في الخضوع والتخلي عن العقل، إنما في الاعتراف والمـعرفة ـ معرفـة أن الآخر متفـوّق في إطلاق الحكم وبعد النظر. ولهذا السبب فإن حكمه يكون سبّاقاً ومتقدماً، ذلك يعني أن له الأولوية قبل الحكم الشخصي. ويرتبط بذلك القول إن السلطة ليست في الواقع معارة، بل مكتسبة، ولابد أن تكون مكتسبة إذا ما أراد أحد ما التمتع بها. فهي إذن تقـوم على الاعتراف، ومن هذه الناحـية فهي عمل مـن أعمال العقل الذي يعـرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته. إن السلطة المفهوم معناها على وجه صحيح لا عـلاقة لها البتة بالانصياع الأعمى للأوامر. نعم؛ إن السلطة لا علاقة مباشـرة لها بالطاعة، إنما بالمعرفة. بالطبع، من سمات السلطة قدرتها على إصدار الأوامر فـتلقى الطاعة، لكن هذا لا يتم إلا من خلال السلطة التي يتمتع بها أحد ما. وحتى سلطة المسـؤول أو الرئيس المجهولة واللاشـخصية المستمـدة من نظام الأوامر لم

تكن منبثقة في آخر المطاف من هذا النظام، بل هي التي تجعل هذا النظام ممكناً. فسببها الحقيقي هنا أيضاً هو فعل الحريّة والعقل اللذين يمنحان المسؤولَ السلطةَ مبدئياً، لأنه أوسع إطلاعاً ويتمتع بنظرة أكثر شمولية؛ إنه هنا أيضاً الأكثر معرفة[٢].

وعلى هذا النحو، فإن الاعتراف بالسلطة مرتبط دائماً بفكرة أن ما تقوله السلطة ليس تعسّفاً لاعقلانياً، إنما يمكن أن يُعرف من حيث المبدأ ويُفهم. وجوهر السلطة، التي يطالب بها المربيّ والمسؤول والمختص يقوم على هذا الفهم بالتحديد. والأحكام التي يطلقونها تكون في الواقع مشروعة من خلال الشخص نفسه، وتنفيذها يتطلب تحيّزاً للشخص الذي يطلقها. لكن هنا بالذات تتحول إلى أحكام مسبقة موضوعية، إذ إنها تُحدث التحيّز ذاته إلى الحاجة التي يمكن أن تنجز بطريقة أخرى، أي، على سبيل المثال، عبر أسباب وجيهة يستلزمها العقل؛ وبهذا فإن جوهر السلطة المرتبط بمذهب الأحكام المسبقة لا بد أن يتحرر من تطرّف التنوير.

وهكذا يمكن أن يستند المرء إلى النقد الرومانسي للتنوير، إذ إن هناك نمطاً من السلطة طالما حظي بدفاع مستميت من قبل الرومانسية: ألا وهو التراث. فذلك الشيء الذي بات مقدساً بفعل العُرف والنَقل يتمتع بسلطة أصبحت مجهولة الاسم، كما أن وجودنا المتناهي تاريخياً يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائماً ما تتحكم بممارساتنا وسلوكنا؛ وذلك ليس فقط لأسباب مفهومة عقلانية. وعلى هذا تستند جميع أشكال التربية، وإذا ما فقد الوصي المكلف بالتربية وظيفته ودوره من خلال بلوغ الشخص المعني حالة الرشد، وتمتعه بالفطنة والإدراك العقليين وقدرته على اتخاذ القرارات بدلاً من سلطة المربيّ، فهذا الدخول في مرحلة النضج الذاتي لا يعني أبداً بأن المرء أصبح بذلك سيّد نفسه، متحرراً من كلّ عُرف وتقليد. إن حقيقة العادات الاجتماعية مثلاً كانت وستبقى على نطاق واسع عبارة عن تطبيق للعرف والنقل المتوارث. هذه العادات تؤخذ بحرية لكنها لم تنجز عبر الفهم الحر ولا تجد أسباباً لسلطتها من خلال الفكر الحر. وهذا هو بالضبط ما نقصده بالتراث: إنه أساس تنفيذها وتطبيقها. ونحن ندين في الواقع إلى الرومانسية بتصويبها لخطأ التنوير في هذا الصدد، بمعنى أن التراث أيضاً سيظل محتفظاً بحقه وسيتحكم بتصرفاتنا ومستلزماتنا الحياتية بشكل واسع بعيداً عن الأسباب العقلية. إن ما يدلل على تفوّق علم الأخلاق الإغريقي القديم على فلسفة أخلاق العصر الحديث هو أنه كان يعلل ـ اعتماداً على الأهمية القصوى للتراث، انتقال الأخلاق إلى السياسة، أي فنّ تشريع القوانين الحقّة (قارن أرسطو علم الأخلاق الفصل ١٠)؛ أمّا التنوير الحديث فهو بالمقارنة مع ذلك يبدو تجريدياً وثورياً.

> يتعارض رأي غادامر مع مشروع التدمير الهايدغري المتسلط للفكر الغربي، مع فكرة هايدغر التي تقلل من أهمية هذا الفكر، مدعية أن تاريخ الفلسفة من أفلاطون مروراً بتوماس، إلى دياكارت وهيغل، هو تاريخ أو (دراما) نسيان الوجود. هناك تعارض واضح بين التحول الوجودي الصوفي لهايدغر عن الأشكال المعروفة للتراث، ومحاولة غادامر تجديد الفلسفة الإنسانية.
>
> *هابرماس*

في تلك الأثناء أصبح مفهوم التراث لا يقلّ إبهاماً والتباساً عن مفهوم السلطة، للسبب نفسه؛ لأن النقيض التجريدي لمبدأ التنوير هو الذي يحدد فهم الرومانسية للتراث. فهي تحسبه نقيضاً للحريّة العقلانية وترى فيه معطى تاريخياً من نمط الطبيعة. وبغض النظر عمّا إذا كان المرء سيحاربه محاربة ثورية أم أنه سيحافظ عليه كما هو؛ فإن التراث يبدو لها نقيضاً تجريدياً لتقرير المصير الذاتي الحرّ، إذ إن مفعوله لا يحتاج إلى تعليل عقلانيّ، إنما يتحقق على نحو أكيد. بلا شكّ أن قضية النقد الرومانسي للتنوير لا تعتبر مثلاً لسلطة التراث المسلّم بها، والتي في إطارها يحتفظُ الموروث بنفسه بإصرار من خلال الشكّ والنقد. إنه في الواقع الوعي النقدي الذاتي الذي يوجه اهتمامه هنا إلى حقيقة التراث مرّة أخرى، محاولاً تجديده، بحيث أصبح بإمكان المرء أن يطلق على ذلك مصطلح التقليدية.

والآن يبدو لي أنه ليس من الضروري أن يكون هناك تناقض بين التراث والعقل. ومهما بلغ الترميم الواعي للتقاليد، أو الخلق الواعي لتقاليد جديدة؛ فإن الإيمان الرومانسي بالتقاليد المتنامية الأهمية سيبقى هو أيضاً تنويراً في الصميم ومتحيّزاً تماماً، تلك التقاليد التي سيصمت كلّ عقل إزاءها. في

الحقيقة التقليد هو دائماً من ممكنات الحريّة والتاريخ نفسه. وحتى أشدّ التقاليد رسوخاً وأصالةً لا تنجز طبيعياً بفعل قوة الاستمرارية التي يتمتع بها ذلك الشيء الذي كان موجوداً ذات مرّة، إنما يحتاج إلى الاستجابة والرعاية والتدخل لصالحه. فالتراث من حيث الجوهر هو حفاظ مثل أي شيء يساهم بفعل ما أثناء التحوّلات التاريخية جميعها. بيد أن الحفاظ هو فعل من أفعال العقل التي تتميز بالطبع بالتستّر وعدم الإلحاح. وينطوي على ذلك حقيقة أن ما هو جديد، أي المخطط له، يظهر وكأنه الفعل والتصرف الوحيدان للعقل، لكن هذا مجرد مظهر. فحتى عندما تتحوّل الحياة تحوّلاً عاصفاً كما في الأزمان الثورية، فإن هذا التحوّل المزعوم للأشياء كلّها يظلّ محتفظاً بالكثير مما هو قديم، أكثر مما يعرف المرء، ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعاليّة جديدة. على أية حال، إن الحفاظ هو تصرّف مستمد من الحريّة، لا يقلّ حريّةً عن الانقلاب أو التجديد. وسيبقى النقد التنويريّ للتراث وكذلك إعادة الاعتبار له من قبل الرومانسية متخلفين عن وجودهما التاريخيّ الحقيقي.

هذه التأملات تدفع إلى التساؤل فيما إذا كان من الضروري إعطاء التراث حقه في العلوم الإنسانية المتعلقة بالتأويل (الهرمنيوطيقية)؛ وعلى البحوث الإنسانية أن لا تتصور نفسها نقيضاً مطلقاً لسلوكنا الحاضر تجاه الماضي. فلم يكن هدف سلوكنا الحقيقيّ إزاء الماضي الذي نمارسه على الدوام هو الإحجام عن الموروث والتحرر منه، بل أننا نظلّ متواصلين بلا انقطاع مع الموروث، وهذا التواصل ليس سلوكاً بيّناً، بمعنى أننا نفكّر فيما يقوله الموروث، باعتباره شيئاً آخر غريباً - إنما هو دائماً أمر ذاتيّ، مثال وردع في آن، وتعرّف على الذات لا نستطيع ملاحظته في أحكامنا التاريخية اللاحقة بصفته تعرّفاً، إنما بصفته نزوة آنية للموروث، خالية من أيّ تحيّز.

هنا يجب أن نطرح سؤالاً على المنهجية المهيمنة المتعلقة بالمعرفة النظرية: هل عزل ظهور الوعي التاريخي تصرّفنا العلمي عزلاً تاماً حقّاً عن هذا التصرّف الطبيعي إزاء الماضي؟ وهل يفهم الفهم في العلوم الإنسانية نفسه فهماً صحيحاً عندما يلقي بتاريخيته الكاملة إلى جانب الأحكام المسبقة التي يجب أن يتحرر منها المرء؟ أم أن العلم المنزه من الأحكام المسبقة يشاطر، أكثر مما يعلم، ذلك الاستقبال والانعكاس الساذج الذي تعيش فيه التقاليد ويكون فيه الماضي حاضراً؟

على أية حال، إن الفهم في العلوم الإنسانية يشترك مع ديمومة التقاليد على الأرضية نفسها، أي أن الموروث يخاطبهما. ولا تظهر أهمية هذه الأبحاث في العلوم الإنسانية، كما هو الحال مع مضامين التراث، إلا إذا خاطبهما الموروث. ولعلّ أهمية كهذه ستكون مكتسبة ونابعة من مصلحة تاريخية تبدو لا علاقة لها بالحاضر. وحتى في أكثر حالات البحث التاريخي الموضوعي تطرفاً يبقى الكمال الحقيقي للمهمة التاريخية كامناً في تحديد دلالة ما بُحث تحديداً جديداً. بيد أن الدلالة تقف في بدايتها كذلك مثلما هو الحال مع نهاية بحث كهذا. أي مثل اختيار موضوع البحث أو إثارة رغبة البحث أو الظفر بصيغة جديدة للسؤال.

> إن العبارة السيئة الصيت القائلة: إن "الحزب (أو القائد) مصيب دائماً" ليست خاطئة لأنها تدعي لنفسها حقّ التفوّق في القيادة، بل لأنها تهدف إلى حماية القيادة من أي نقد مهما كان صائباً عبر قرار سلطويّ. والسلطة الحقيقية لا تحتاج إلى الظهور بشكل سلطويّ.
>
> غادامر

ويجب أن يكون حلّ التناقض التجريدي بين التراث والتاريخ، وبين التاريخ والعلم، من أولى مهمات التأويل التاريخيّ كلّه. إن تأثير التراث المتواصل وتأثير البحث التاريخيّ يشكلان وحدة تأثير معيّنة، لا تتمخض عن تحليلها دائماً إلا شبكة معقدة من التأثيرات المتبادلة. ونحسن صنعاً إذا ما نظرنا إلى الوعي التاريخيّ ليس باعتباره شيئاً جديداً جدّة جذرية، مثلما يبدو لأول وهلة، إنما تصور جديد منذ تحت ما تفعله العلاقة الإنسانية بالماضي منذ القدم. وبعبارة أخرى لابد من أن نتعرّف على مدى تأثير التراث في التصرّف التاريخيّ ونستفسر عن حصيلته المتأملة.

على الرغم من المنهجية الصارمة للعلوم الإنسانية إلا أنّ للتراث تأثير فيها. وهذا التأثير يشكل جوهرها وسمتها البارزة. وسيبدو ذلك واضحاً إذا ما أخذنا تاريخ البحث بنظر الاعتبار، وانتبهنا إلى الفرق القائم بين تاريخ العلم في ميدان العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. من البديهي أن ليس هناك جهد إنساني متناه تاريخياً من شأنه

أن يمحو آثار هذه النهائية بصورة تامة. كذلك، فإن تاريخ الرياضيات أو العلوم الطبيعية يعدّ جزءاً من تاريخ الفكر الإنساني الذي يعكس مصائره. لكن ليس من السهل اتهام الباحث في العلوم الطبيعية بالسذاجة التاريخية إذا ما دوّن تاريخ علمه من خلال الحالة الراهنة للعلم. فالأخطاء لا تتخذ في نظره حينئذ إلا أهمية تاريخية فحسب، لأن رقي البحث العلمي يمثّل المعيار البديهي لها. وعلى هذا الأساس فإن من الثانوي أن نضعَ انتماء تقدم العلوم الطبيعية أو الرياضيات إلى لحظتها التاريخية نصبَ أعيننا، أمّا القيمة المعرفية للمعلومات الرياضية أو المتعلقة بالعلوم الطبيعية فستبقى غير متأثرة بهذا الاهتمام الثانوي.

ولا يحتاج المرء إلى إنكار حقيقة أن هناك لحظاتِ تقليد يمكن أن تؤثّر في العلوم الطبيعية، من حيث الشكل على سبيل المثال، كأن تعطى الأفضلية لأماكن محددة تقام عليها مؤسسات بحث معينة. غير أن البحث العلمي لا يستمد قانون تقدمه بصفته بحثاً علمياً من ظروف كهذه، إنما من قانون الشيء ذاته الذي يكشف عن جهوده المنهجية.

والظاهر أن العلوم الإنسانية لا يمكن وصفها كما ينبغي عبر مفهوم البحث والتقدم هذا. ومن الصحيح بالطبع هو أن المرء يستطيع أن يدوّن تاريخ حلّ مشكلة ما، مثلاً فكّ رموز نقوش عسيرة على القراءة، بحيث أن اهتمامه لم يكن منصبّاً إلا على التوصّل إلى نتيجة حاسمة في آخر المطاف. لو لم يكن الأمر على هذا المنوال لما أصبح الاستناد المنهجي للعلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية ممكناً أبداً، ذلك الاستناد الذي رأينا تأثيره في القرن التاسع عشر. غير أن التوافق بين أبحاث الطبيعة وأبحاث العلوم الإنسانية لا يمس إلا جزءاً متواضعاً من العمل المنجز في مجال العلوم الإنسانية.

> تدفع الهرمنيوطيقا بعلاقات الحياة اليومية إلى الواجهة، وتنادي بالكشف عن البنى العميقة للوجود، شأنها في ذلك شأن الظاهراتية والتحليل اللغوي.
>
> *هابرماس*

ويتضح هذا الأمر من خلال أن الإنجازات الكبرى في مجال بحوث العلوم الإنسانية تأخذ صفة الخلود. ويبدو أن القارئ اليوم يعرف كيف يعمم ببساطة القول بأن مؤرخ القرن التاسع عشر كان يتمتع بمستوى ضئيل من المعرفة العلمية ولهذا كان يطلق أحكاماً معكوسة على بعض التفاصيل. وعلى العموم فإن هذا القارئ يفضّل دائماً قراءة المؤرخين الألمانيين المعروفين درويزن Droysen أو مومزن Mommsen على آخر الطروحات حول الميادين ذاتها التي يسطرها يراع مؤرخ معاصر حيّ. فما هو الشيء الذي نتخذه مقياساً هنا؟ الظاهر أن المرء لا يستطيع أن يستخدم ببساطة مقياساً للقضية يقيس به قيمة البحث وثقله النوعي، بل إنّ القضية ستبدو لنا مهمةً حقاً في ضوء ذاك الذي يستطيع أن يوصفها لنا وصفاً مناسباً قبل كلّ شيء. وهكذا فإن اهتمامنا سينصبّ على القضية بطبيعة الحال، لكن القضية نفسها تستمد حياتها فقط من خلال الوجهة التي تتجسد بها أمامنا: نحن نتقبل بأن هناك وجهات مختلفة تعرض بها القضية نفسها أمامنا عرضاً تاريخياً في أزمان مختلفة ومواقف متنوعة. ونقرّ أيضاً بأن هذه الوجهات لا تلغي نفسها بسهولة أثناء مواصلة البحث المتقدم على الدوام، إنما هي مثل شروط تتنافى مع بعضها، لكن كلّ واحد منها قائم بذاته، ولا تتوحد مجتمعة إلا بأنفسنا نحن وحدنا. إن ما يحققه وعينا التاريخيّ دائماً هو عدد من الأصوات التي يتردد فيها صوت الماضي الموجود فقط في تعدد هذه الأصوات: وهذا ما يشكّل جوهر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر بجزء منه. إن البحث التاريخيّ ليس بحثاً فحسب، بل هو يلعب دور الوسيط في نقل الموروث. فنحن لا ننظر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة، إنما نصنع نحن أيضاً تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته، شريطةَ أن يرتفع منها كلّ مرّة صوت جديد يتردد فيه صوت الماضي.

فعلى أي شيء يقوم ذلك؟ يظهر أن المرء لا يستطيع التحدث عن مشروع البحث المتماثل في العلوم الإنسانية بالمعنى ذاته الذي يتحدث فيه عن العلوم الطبيعية، حيث أصبح البحث يتوغل عميقاً في الطبيعة بشكل متواصل. في ميدان العلوم الإنسانية يكون الاهتمام بالبحث المنصرف إلى الموروث مدفوعاً ومحفّزاً من قبل الحاضر نفسه ومصالحاً بصفة خاصة. فمن خلال الحافز الكامن وراء صيغة

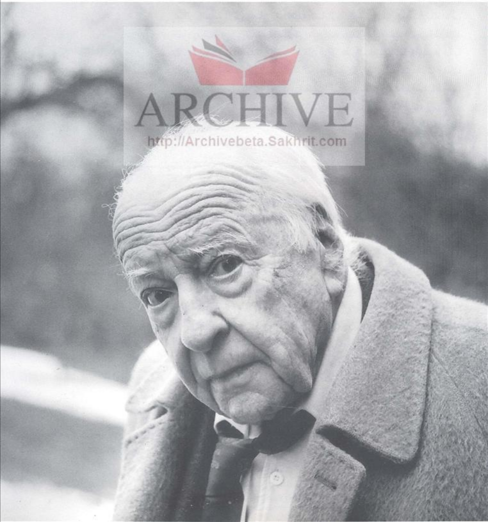
السؤال يتشكّل أوّلاً موضوع البحث ومراده أصلاً. إذن هذا يعني أن البحث التاريخيّ كان مناطاً بحركة التاريخ التي تقف الحياة نفسها في وسطها، ولا يمكن إدراكه وفهمه من ناحية الموضوع المتعلّق به إدراكاً غائيّاً. إن موضوعاً كهذا لم يكن كما يبدو موجوداً إطلاقاً، وهذا بالذات ما يميّز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية. فبينما يمكن تحديد موضوع البحوث الطبيعية بصورة مثالية، مما يجعل التعرّف على المعلومات الطبيعية الكاملة ممكناً، يكون من العبث التحدث عن معلومات تاريخية منتهية؛ ولهذا السبب أيضاً يصبح الحديث عن الموضوع القائم بذاته، أي مشروع البحث، حديثاً غير ملزم ولا يمكن أن يفي به أحد في نهاية المطاف.

ترجمة: *حسين الموزاني*

١) مجموعة من الكتّاب الألمان في القرن الثامن عشر حاولوا شرح مفهوم التنوير وتبسيطه لعموم الشعب، المترجم.

٢) إن العبارة السيئة الصيت القائلة: إن "الحزب (أو القائد) مصيب دائماً" ليست خاطئة، لأنها تدعي لنفسها حقّ التفوّق في القيادة، بل لأنها تهدف إلى حماية القيادة من أي نقد مهما كان صائباً عبر قرار سلطويّ. والسلطة الحقيقية لا تحتاج إلى الظهور بشكل سلطويّ.

المصدر: Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition. Aus: Wahrheit und Methode.



يان بورغر Jan Bürger

نظرة جديدة للماضي الألماني؟

الكتاب الجديد لغونتر غراس

يعود غونتر غراس في روايته الجديدة «مشية السرطان» مرة أخرى إلى منابع طفولته في بروسيا الشرقية (بولونيا الشرقية)، وإلى الرايخ الثالث والحرب العالمية الثانية، وتحديداً إلى ليلة الثلاثين من يناير/ كانون الثاني عام ١٩٤٥. في تلك الليلة أطلقت إحدى الغواصات الروسية طوربيداً على السفينة الألمانية «فيلهلم غوستلوف»، التي تكدس على ظهرها حوالي عشرة آلاف شخص، معظمهم من المشردين الهاربين من الجيش الأحمر الزاحف إلى بروسيا الشرقية، واضعين آمالهم في النجاة على السفينة؛ إلا أنها قادتهم لملاقاة الموت، حرقاً أو غرقاً أو تجمداً في مياه بحر البلطيق التي وصلت درجة برودتها إلى ١٨ تحت الصفر. تبع الطوربيد الأول اثنان آخران، وعندما تنفس الصبح كان حوالي تسعة آلاف إنسان قد لفظوا أنفاسهم الأخيرة، من بينهم أربعة آلاف طفل ورضيع، ومن بينهم أيضاً أكثر من ألف جندي من جنود البحرية الألمانية (فالسفينة لم تضم مدنيين فقط). كان غرق هذه السفينة أكبر كارثة عرفتها ملاحة البحار ومع ذلك نسيها العالم (على عكس ضحايا «التيتانيك» مثلاً، الذين لم يتجاوزوا ١٥٠٠)، أما غالبية الألمان فقد تناسوها بعد الحرب، وهل كان بالإمكان التحدث عن الضحايا من المدنيين الألمان، وهم، أو جنودهم، الذين تسببوا في أكبر حرب عرفها تاريخ البشرية؟

استطاع غونتر غراس أن يحقق ما عجز عنه غيره، ونجحت روايته «مشية السرطان» في أن تزيح روايات الأطفال «هاري بوتر» وتتربع مكانها على رأس قائمة أحسن المبيعات، على الأقل مؤقتاً. نجاح رواية غراس أكبر من أن يفسر بجائزة نوبل وحدها التي حصل عليها عام ١٩٩٩، فقد خلق النقاد، الذين انهالوا على الرواية مدحاً، أفضل الظروف ليصبح الكتاب معجزة في عالم المبيعات. ومع ذلك يرجع الفضل في هذا النجاح بصورة أساسية إلى غراس ذاته الذي ذكرنا بأيامه الخوالي، عندما كان يعقد ألسنة أتباعه وأعدائه ،على السواء، دهشةً.

وبمناسبة ظهور روايته عن كبرى الكوارث البحرية في العصر الحديث، كما يزعمون، طالب غراس بإجراء نقاش دون تحفظات حول معاناة المشردين الألمان من مناطق بروسيا الشرقية التي كانت تابعة لألمانيا، مدعياً أنه بهذا قد خرق واحداً من آخر المحرمات السياسية في ألمانيا، وهو ما جلب له التصفيق الحار من وسائل الإعلام. أمر مدهش، لاسيما إذا عرفنا أن غراس يجانب الصواب حين يدعي على منشورات الدعاية التي توزعها دار نشره أن "التهجير والتشريد، اللذين عانى منهما أكثر من عشرة ملايين إنسان من المناطق الشرقية ظلا من الموضوعات التي لم يتحدث

عنها أحد تقريباً في ألمانيا الغربية، أما في ألمانيا الديمقراطية (الشرقية) فإنها لم تحدث أصلاً". إن أعمال كتاب عديدين، على سبيل المثال أرنو شميت ويوهانس بوبروفسكي، تثبت العكس تماماً. أما الموروثات الشفهية فإنها لم تتوقف لحظة عن تصوير معاناة المُهجَّرين، وحتى اليوم مازال الملايين من المسنين يحكون لأحفادهم عن حياتهم السابقة شرقي نهر الأودر، وأغلب هؤلاء لا يناصرون، تماما مثل غراس، جمعيات المهجرين التي تطالب بالثأر والتعويض عما فقدوه. لماذا إذن هذا الاهتمام الكبير بنظريات حامل جائزة نوبل؟

ربما لأنه، أولا وأخيراً، غراس. هذا ما دفع كاتباً مثل فالتر كمبوفسكي أن يشعر بالإهانة لأن كتاباته حول هذا الموضوع لم تلق اهتماماً شبيهاً. ولكن ذهناً محافظاً مثل كمبوفسكي لا يسبب الصدمة لأي محرر ثقافي. ربما ولا حتى الأديب النشيط مارتن فالزر كان بمقدوره إشعال نقاش جديد حول المهجَّرين. أما مع غراس فالأمر مختلف، لقد أضحى الرجل ظاهرة عامة وثيقة الصلة والارتباط بتقاليد اليسار، وحتى آراءه الشخصية تأخذ بعداً سياسياً، ناهيك عن أدبه. ما كان على جيله أبداً أن يصمت عن هذه الآلام، "كان ذنبنا هائلاً، وكانت الأولوية طوال هذه السنوات لإبداء الندم والاعتراف بالخطأ، فتركنا الموضوع للمتطرفين اليمينيين، تقصير لا يمكن غفرانه" هكذا يقول غراس في الرواية.

ولكن سيكون من المؤسف لو توارى هذا العمل الأدبي خلف النقاشات السياسية الصاخبة. إن غراس يغري قارئ «مشية السرطان»، وكما فعل من قبل في «القط والفأر» و «نداء الضفادع»، برواية واضحة التقسيم وبينة المعالم، عارضاً بطريقة مؤثرة من خلال سفينة «فيلهلم غوستلوف» كيف تغيرت نظرة الألمان إلى الماضي النازي منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية إلى اليوم.

بناء جريء للرواية

بتكليف من الراوي الناطق بلسان غراس، يحاول الصحفي باول بوكريفكه أن يكتب قصة السفينة «فيلهلم غوستلوف». يشعر الصحفي أنه مهيأ لهذا التكليف، لأن أمه تولا كانت واحدة من القلائل اللاتي نجون من الكارثة، كما أنه شخصياً ولد في الليلة التي غرقت فيها السفينة. يبدأ باول بحثه في الإنترنت، وبهذا يمد غراس جسراً إلى عالم جيل الأحفاد. في كل يوم يكتشف باول مواقع في الإنترنت للنازيين الجدد، ثم يصاب بالهلع عندما يعرف أن ابنه ينتمي إلى هذا التيار. ومع ذلك يظل التطرف اليميني لغزاً محيراً بالنسبة للصحفي، وربما بالنسبة لغراس أيضاً. حتمية تكرار الماضي وحدها هي التي تفسر الشعبية التي تحظى بها الفاشية: "لم ينته الأمر. لن ينتهي أبداً." هكذا نقرأ في ختام الرواية، وكمعظم الصيغ التاريخية الميثولوجية تبدو لنا هذه الصيغة فارغة المضمون أيضاً. إن هذا الفزع من التكرار الأبدي للحوادث هو الذي يدفع غراس إلى أن يبني روايته «مشية السرطان» بناء هندسياً، يترك لدى القارىء الباحث عن رواية واقعية شعوراً بالتكلف وعدم الرضا. ولكن غراس يهدف عبر هذا البناء الجريء تحديداً إلى الخروج بالقص من مياه الواقعية. إنه يجسد هنا الماضي قدر استطاعته، مُبرزاً في الوقت ذاته عجز المرء عن توصيل الحقائق التاريخية أو الفردية. "رأس الإنسان سر مغلق"، هكذا يؤكد الراوي مستنداً إلى قول من مسرحية غيورغ بوشنر «دانتون»: "لا فائدة من فتح دماغ الآخر والنظر بداخلها، فلن يصارحك أحد بما يفكر. وإذا حاول، فإنه سيكذب بعد ثاني كلمة." هذه الحكمة القديمة هي المركز الذي تدور في فلكه ملاحظات باول، لهذا يؤكد المرة تلو الأخرى



Günter Grass:
Im Krebsgang
Steidl Verlag
Göttingen 2002

عجزه عن تحديد عدد الذين لقوا مصرعهم ليلة غرق السفينة. ستة آلاف؟ عشرة آلاف؟ وهل لهذه الأرقام من معنى؟ لهذا أحسن غراس صنعاً، حين لجم موهبته القصصية الفذة ورغبته العارمة في إلقاء الدروس، واكتفى برواية قصيرة، اعتمد فيها أسلوباً صحفياً تقريباً؛ أما الثمرة فكانت رواية تعليمية عن زيف القصص، كل القصص.

ترجمة وتقديم: سمير جريس

المصدر: مجلة «ليتاراتورن»، شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٢.

سمير جريس

القدر والحرية

ثلاثون عملاً من الأدب الألماني

ها هم كلهم قد اجتمعوا هنا: غوته وشيلر، كافكا وتوماس مان، برشت وفريش ودورينمات، هاينريش بول وغونتر غراس. بين دفتي هذا الكتاب نجح علي حسن في الجمع بينهم،



د. علي حسن:
القدر والحرية
ثلاثون عملاً من الأدب الألماني
دار الهلال، القاهرة، ٢٠٠١

مكوناً صورة شبه متكاملة عن الأدب الألماني في كافة عصوره.

جهد كبير، وطموح أكبر، أن يسعى المؤلف إلى التعريف بأدب في مراحله المختلفة عبر ثلاثين عملاً لا غير. بأي مقاييس تم الاختيار؟ هل هذه الأعمال، التي اختارها المؤلف الحاصل على الدكتوراه في الأدب الألماني هي "الأشهر والأعظم" في تاريخ الأدب الألماني؟ أم "الأهم"؟ أم هي تلك القادرة على مخاطبة قارئ من ثقافة أخرى يتكلم لغة أخرى؟

علي حسن واضح في مقاييسه التي يذكرها في المقدمة: "اخترت ما اخترته من مؤلفات لروعتها وأهميتها في تاريخ الأدب الألماني من ناحية، وللقارئ العربي من ناحية أخرى." وبالفعل قدم علي حسن عرضاً وتلخيصاً لمجموعة من أهم الأعمال التي أفرزها الأدب الألماني عبر تاريخه. وأحسن المؤلف صنعاً عندما لم يقتصر في كتابه على تناول الأعمال الأدبية التي كتبها الألمان الغربيون، وهم الأكثر حضوراً على ساحة الأدب العالمي، وإنما تعرض لأعمال متميزة أبدعها أدباء الشرق؛ مثل "السماء المقسمة" لكريستا فولف، و"موضوع روبرت أوبنهايمر" لهاينر كيبهارت و"دم التنين" لكريستوف هاين. في عرضه يأخذ المؤلف القارئ العربي دوما في الحسبان؛ فيذكر له من الخلفيات السياسية والاجتماعية والثقافية ما قد يخفى عليه، وما يساعده على تذوق الأعمال المختارة وفهم دقائقها، دون أن ينسى الإشارة بين الحين والآخر إلى ما يعرفه العالم العربي من توازيات وتشابهات، واختلافات أيضا؛ وإن كان أحيانا يقع في فخ التعميم واختزال ثقافة ما وبلد ما في حكم لا يخلو من بعض أوجه الصحة، لكنه يظل قاصراً ناقصاً. إلا أن المؤلف لم يكن بالوضوح نفسه عندما قسم الكتاب وبوبه، فقد اختار نهجاً أراد له أن يكون غير تقليدي، إلا أنه مربك للقارئ، ويحرمه من فهم ومتابعة التطورات الطارئة على الاتجاهات الأدبية المتعاقبة. يستهل المؤلف كتابه بالقرن العشرين، بفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، إلى أن يصل إلى الأعمال التي تناولت الحرب العالمية الثانية وما أعقبها، ويختتم القرن العشرين برواية "القارئ" للكاتب برنهارد شلينك التي صدرت عام ١٩٩٥. بعد هذا الباب يعود المؤلف بالقارئ إلى أوائل القرن التاسع عشر ليعرض رواية هاينريش فون كلايست المشهورة "ميشائيل كولهاز"، ثم تتتابع الأعمال حتى نصل إلى نهاية القرن التاسع عشر الذي شهد صدور رواية "إفي بريست" للأديب تيودور فونتانه. قفزة زمنية أخرى يقوم بها المؤلف عندما يعود إلى عصر التنوير، بعد أن كان قد وصل بالقارئ إلى مشارف القرن العشرين. أما الفصل الرابع فيخصصه لعملين يمثلان في رأيه "بداية ونهاية" الأدب الألماني. الأول هو "المغامر البسيط" للكاتب غريملس هاوزن (١٦٦٨)، أما الثاني فهو كتاب غونتر غراس "القرن الذي أنتمي إليه" أو "قرني" والذي يرسم لوحة جدارية لأحداث القرن العشرين. إلا أننا لا نصل مع غراس إلى نهاية الكتاب، فقد أبى المؤلف أن يختم الكتاب دون الحديث عن العمل الفريد"، درة الشاعر غوته، "فاوست".

ربما يفتقد القارئ في المنهج التلخيصي الذي اعتمده المؤلف ترجمة جزء ولو يسير من كل عمل حتى تتاح له فرصة الإطلاع على أسلوب الكاتب وسماته المميزة. كما أن القارئ العربي يتساءل بعد أن أثار المؤلف شهيته بالعرض الموجز الذي قدمه: أي هذه الأعمال ترجمت إلى لغة الضاد حتى يطلع عليها كاملة؟، وهو سؤال يظل بلا جواب.

حتى نهاية الكتاب لم أعلم لماذا اختار علي حسن "القدر والحرية" عنواناً لمؤلفه الجميل. فلا الأعمال التي اختارها تقتصر على هذين الموضوعين، ولا هما من الأفكار التي يمكن تحتهما اختزال الأدب الألماني في عصوره المختلفة. ولكن الكتاب يأخذ القارئ في رحلة ممتعة شيقة، تنسيه في أغلب الأحيان التفكير في العنوان.

حسين الموزاني

مثالية المادّية

هابرماس في اللغة العربية

من النادر أن نجد مفكراً معروفاً في ألمانيا يتدخل إلى حد ما في جميع الأمور الاجتماعية والسياسية والفلسفية مثلما يفعل يورغن هابرماس. فهو لم يكتف بمراقبة التطوّرات الكبيرة التي شهدتها ألمانيا عقب الحرب العالمية الثانية، بل صار يتدخل مباشرة في الشؤون الدولية مثل نقاشاته المثيرة مع الطلبة وبعض المسؤولين في الصين أو مطالبته بضم إقليم الباسك إلى إسبانيا نهائياً أو مطالبته برفع الحجاب عن النساء في إيران واعتباره النظام الديني فيها نظاماً مزدوجاً لا ديمقراطياً. وأينما حلّ هابرماس تكون الأمزجة والتوترات والتوقعات على أشدها، بسبب أفكاره الجريئة وصراحته وقناعته بتبني رسالة إنسانية تمتد جذورها إلى بواكير حقبة التنوير الأوروبي.

فلا غرابة أن يشغل هذا الاهتمام الأوساط العربية المعنية بالفكر الأوربيّ الحديث. وتعبّر ترجمة أعمال هابرماس إلى اللغة العربية والدراسات التي كُتبت عنه بهذه اللغة عن حجم هذا الاهتمام. بيد أن معظم ما ترجم عن هابرماس حتّى الفترة القصيرة الماضية قد تمّ عن طريق اللغة الفرنسية وبترجمة لا تخلو من حَرْفية غير مفهومة أحياناً، فضلاً عن أن هذه الترجمات، غير المصرّح بها من قبل الفيلسوف نفسه أو دار نشره الألمانية، قد حرمت القارئ العربي من فرصة التعرّف على المصطلحات والصياغات النقدية والفكرية الألمانية، ناهيك أنّ ما ورد منها في النصوص المترجمة قد جاء بصورة غير دقيقة.

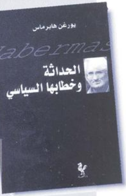
ولعلّ في عَمَلَيّ هابرماس المترجمين توّاً عن الألمانية مباشرة بعض من ردّ الاعتبار لما لحق بالجهد النظري لهذا الفيلسوف من حيف، لا سيما فيما يتعلّق بحقوق كتبه وموافقته الشخصية على ذلك. وبسبب البناء المعقّد للعبارة الهابرماسيّة، فضلاً عن طبيعة التراكيب اللغوية الألمانية نفسها، نرى شيئاً من الحَرْفية في هاتين الترجمتين أيضاً؛ إذ ورد على سبيل المثال في ترجمة جورج تامر لكتاب هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" عبارة "المشيئ أو الأداتي" وربما يكون أصل هذه العبارة instrumental والتي تعني عادة الذرائعي، أي الصفة المشتقة من الذرائعية وهي فلسفة تعتبر فعّاليّات أو عمليات الذهن من ذكاء وتفكير منطقي أو أخلاقي مجرد أدوات قابلة للتكيّف مع الظروف شأنها شأن أعضاء البدن. والترجمة جاءت هنا حَرْفيّة دون هامش يشرح لنا معناها، وكذلك الحال مع مصطلح جوهريّ آخر وهو الـ (دازاين) Dasein الذي ترجمه تامر بصيغة "كينونة هنا"، وهذه في الواقع ترجمة غير دقيقة، لأن "هنا" هي ظرف مكان بينما المقصود في الـ "دازاين" كيفية الوجود، أي الموجودية إن صح التعبير، وهي مرتبطة ارتباطاً جذريّاً بعبارة الـ (زوزاين) Sosein أي الوجود "هكذا" ومكمّلة لها. ويأتي لنا القاموس الفلسفي بمثل يقول إن "موجودية" الشجرة في مكان معيّن يعني طبيعة وجود للغابة، أي هيئتها الوجودية، وكيفية وجود الغصن في الشجرة هو الوجود النوعي الـ "زوزاين" للشجرة. والإشكالية هنا هي أن هابرماس يتحدث عن هايدغر، بصورة سلبية جداً بطبيعة الحال، ساخراً من تعامله مع المصطلح الفلسفي. ولو أردنا أن نترجم شيئاً من "الكينونة والزمن" (Sein und Zeit) لاصطدمنا بلا شكّ بالكثير من المصطلحات غير المألوفة على غرار Insein أو عبارات مثل Mitwelt و Selbstwelt أو مثل Zuhandenheit وغيرها التي تعني كلّها الوجود، بسبب انعدام المقابل العربي لها.



يورغن هابرماس:
المعرفة والمصلحة
ترجمة: حسن صقر
مراجعة: إبراهيم الحيدري
منشورات الجمل، كولونيا
٢٠٠١

وكذلك الأمر مع عبارة "نظرة إلى العالم" والتي أصلها كلمة الـ Weltanschauung المركبة ذات المعاني الكثيرة والتي لابد من شرحها في الهامش، فهي تعني الإيديولوجيا وخلاصة التفكير والبحث الميتافيزيقيين والعلوم المستنتجة بعيداً عن التجربة العلمية البحتة، ثم يأتي معنى صورة الكون أو العالم من وجهة نظر الإنسان.

وتنطبق هذه الملاحظات المتعلقة بالترجمة الحَرْفية أيضاً على ترجمة حسن صقر لكتاب هابرماس "المعرفة والمصلحة"؛ فقد وردت في ترجمته العبارة التالية "حتى كانت الذي وصلت معه نظرية المعرفة بادئ ذي بدء إلى وعي ذاتها من خلال تساؤله الترنسندنتالي". ربما كان على المترجم أن يقول "كانط"



يورغن هابرماس:
الحداثة وخطابها السياسي
ترجمة: جورج تامر
مراجعة: جورج كتورة
دار النهار، بيروت ٢٠٠٢

تمييزاً للفيلسوف الشهير وكان عليه ثانياً أن يترجم هذه العبارة الملتبسة الشديدة الغموض transzendental، لأنها عبارة جوهرية مختلفة عن Transzendenz التي ستصبح ترجمتها مشابهة للأولى في اللغة العربية. والترنسندنتال يعني تجاوز المقولات والمفاهيم الخاصة بالأنماط، وهو في الواقع مرافق للوجود دون أن ينفصل عنه لحظة واحدة، وغالباً ما ينقسم إلى ستة أقسام: الشيء المادي، والوجودي، والحقيقي، وما هو خير، وما هو شيء مجرد، وما هو واحد. فالوجود بذاته هو الشيء المادي، وإذا رفض التجزئة فهو واحد، وإذا اختلف عن الموجودات الأخرى فهو شيء مجرّد، وبالنظر إلى المعرفة فهو حقيقة، وبالنظر إلى الإرادة فهو خير، وإذا ما صرف النظر عن الإرادة فهو كامل؛ وهذا مجرد تعريف واحد من ثلاثة أو أربعة تعاريف ممكنة. أمّا الترنسندنس فهو ما يصطلح عليه بعبارة المتعالي، أي الإدراك أو المعرفة المتخطية الحدود بين ما هو دنيوي و ما هو غيبي، وهو حسب تعريف كانط مجموعة المبادئ التي تتخطى حدود الخبرة أو التجربة، وبالنسبة لهايدغر فهو التسامي عن لا ذاتية الوجود الناتج عن الخوف والمتوجه كلياً إلى الوجود الكامل.

وفي الصفحة ذاتها يقول "إن العقلانية الشاملة لعقل يجعل ذاته شفافاً لا تقتصر إلى مفهوم كلي للأسس المنهجية." في حين أن النصّ الأصلي يقول "إن العقلانية الشاملة لعقل يجعل نفسه شفّافاً لم تختزل بعد إلى (مجرّد) تجسيد للمبادئ المنهجية". فقد ترجم عبارة Inbegriff إلى مفهوم، بينما هي تعني في معظم مرادفاتها التجسيد، وليس لها علاقة بالمفهوم ما عدا التشابه اللفظي.

لكن مع ذلك تنم هذه الترجمات عن اهتمام عربي بفلسفة هابرماس المادية المؤسسة على العقل. وإذا كان هناك مفكّر أثار ومازال يثير الجدل في الأوساط السياسية والاجتماعية واللغوية في ألمانيا والغرب عموماً خلال العقود الثلاثة الماضية فهو دون شكّ هابرماس.

على أننا لم نحظ في كلا الترجمتين بمقدمة وافية توضح لنا النظام الفلسفي المعقّد الذي أقامه هابرماس المثالي التصوّر، الماديّ المنهج، المتفائل، الملقّب بفيلسوف الدولة الألمانية الحديثة، والساعي أيضاً إلى مدّ الجسور نحو الثقافات الأخرى، ومنها الثقافة العربية الإسلامية. ونلمس في الكلمة المقتضبة التي خصّ بها ترجمة جورج تامر هذه الرغبة، التي تعززت بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، كما تحدث عنها هابرماس في خطبته بمناسبة منحه جائزة السلام الألمانية. ومع ذلك تظلّ هذه الترجمات محاولة جادة، وإن كانت أوّليّة، للتقرّب من الفكر الأوربي المعاصر، ممثلاً بواحد من أهمّ رموزه وأكثرهم إثارة للجدل.

من محاورنا القادمة:

- دوكومنتا ١١ - أكبر المعارض الفنية في العالم.
- الترجمة بين الماضي والحاضر.
- الكُتّاب العرب في ألمانيا.
- الفاشية بين النظرية والواقع.

بدءاً من العادد القادم:

ترقبوا
«فكر وفن» بثلاث لغات
العربية والفارسية
والإنكليزية

حين يرقص الموت

«المائدة الخضراء» لكورت يوس

يعتبر كورت يوس أحد أكبر رواد الباليه والكوريغرافيا ليس في ألمانيا فحسب بل على المستوى العالمي أيضاً. ولد يوس سنة ١٩٠١ أي مع بدايات القرن العشرين فكان بالفعل ابناً شرعياً لهذا القرن متأثراً به ومؤثراً فيه، مستوعباً وفاعلاً. جاءت أعماله موسومة بالموروث الثقافي لهذا القرن وتغذت بحركاته الفنية من تعبيرية وسريالية وغيرها، كما تخللتها هواجس وقلاقل العصر.

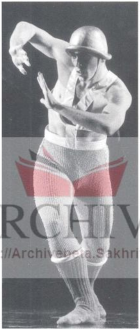
إن إنجازات كورت يوس على الركح كراقص أولاً ثم كمبدع ومصمم للباليه جعلت منه فناناً حداثياً بالمعنى العميق للكلمة كونه استوعب مبكراً اتجاه العصر نحو تحطيم الحواجز والحدود بين الأنواع والأجناس الفنية، التي أصبحت منفتحة بعضها على بعض. لقد انطلق من الرقص إلى المسرح ليبدع جنساً تركيبياً يمكن تعريفه بالمسرح الراقص؛ تحضر فيه الموسيقى والألوان والسينوغرافيا وحركات الجسد في عزف متجانس نحو تحقيق المتعة الفنية والفكرية. نعم فكرية لأن أعمال كورت يوس اشتغال استعاري على علامات من هذا الزمان.

ولعل عمله الفني الرائع "المائدة الخضراء" يشكل تعبيراً بليغاً عن هذا المنحى وعن هذا التوجه المفعم بالخلق والإبداع وبالمبادئ الإنسانية النبيلة. "المائدة الخضراء" إنجاز فني لسنة ١٩٣٢ تم عرضه لأول مرة في باريس في خضم عالم تخترقه تحولات منذرة بكل الكوارث.

وبسرعة استطاع العمل فرض نفسه على الخارطة الفنية الأوروبية والعالمية.

نحن أمام عرض متكامل قوامه الرقص في تشكله الكوريغرافي، ولكن نحن في الوقت نفسه أمام عرض مسرحي حواره لغة الجسد والألوان ترافقه موسيقى متوازنة الحضور (من إنجاز فرتر كوهن).

إنه مزج سيميائي لعلامات تفرز قوة



درامية تتأسس تدريجياً لتتحول معها الخشبة إلى مجال موضوعي للتعبير.

لقد وظف يوس في هذا العمل تركيبة فنية ذات عمق ثقافي تستلهم من التراث الإنساني إحالات متنوعة من رقصات الموت البدائية إلى توظيف القناع في ارتباط وثيق مع حركات الجسد الحاضرة بقوة في الاحتفالات الجماعية والجماهيرية للأنظمة الشمولية التي طبعت النصف الأول من القرن العشرين.

يتكون العرض من ثماني لوحات أو متواليات بالمفهوم السينمائي. يفتتح ويختتم بلوحتين من بين أجمل وأكثر اللوحات غنى على المستوى الدرامي والرمزي. إنها لوحة المائدة الخضراء التي استمد العرض عنوانه منها.

المائدة الخضراء إحالة مباشرة إلى طاولة المفاوضات التي يتجمع حولها أشخاص ببدل سوداء (البدلة الرسمية) يتداولون قضايا العالم ويحددون مصيره في وضعيات تحيل إلى العنف القادم. يتنازعون، يبتعدون، يقتربون، يصرخون ....

إننا أمام محاكاة ساخرة لطقوس رسمية جافة يغذيها هنا توظيف القناع، فهؤلاء الأشخاص لا وجه لهم ولا قناعة إلا القناع الرسمي. وعندما يفترقون يحضر الموت كتتويج لتفاهة حضورهم، فتندلع الحرب.

الموت هو الشخصية المركزية للعرض وقد شخصه لأول مرة كورت يوس بنفسه. إنه يحضر كناظم لمراسيم الحصاد. الحصاد المدمر. فتتوالى المشاهد لتقدم لنا تطور حملات التعبئة. فنرى شاباً يحمل علماً ويسير بخطوات رياضية عسكرية تنبئ بموت الحياة وبتحول الفرد إلى آلة ضمن منظومة شمولية يحركها إيقاع الموت. لقطة بعد لقطة نتتبع هذا الحصاد الجماعي الذي يأتي على الكبير والصغير ويفرق بين العاشقين ولا تجدي في ذلك رغبات الأم نفعاً إلى أن يتمكن الموت من رقصة النشوة وتنعقد المائدة.

محمد بكرم

المكان: الدار البيضاء
المركز الثقافي مولاي رشيد
٩ أكتوبر ٢٠٠٢، الساعة: ٨ مساءً

المكان: الرباط
مسرح الملك محمد الخامس
١١ أكتوبر ٢٠٠٢، الساعة: ٨ مساءً

القاهرة/ الإسكندرية

5, Sharia Abdel Salam Aref
P.O.B. 7/ Mohd. Farid
11518 Kairo
Tel: (0020 2) 5759877

Alexandria:
10, Rue des Ptolémés
Tel: (0020 3) 4879870

مختارات:

■ محاضرة عن المعرض الفني «دوكومنتا» (Documenta).
المحاضرة: فاطمة إسماعيل عفيفي
المكان: معهد غوته، القاهرة.
التاريخ: ٨ أكتوبر، الساعة ٧ مساءً.

■ رقص مسرحي معاصر من مدينة بريمن.
المكان: مسرح الجمهورية، الإسكندرية.
التاريخ: ٢٣ أكتوبر.

■ مناقشة مفتوحة: دور المرأة في السياسة.
المكان: معهد غوته، القاهرة.
التاريخ: ٣٠ أكتوبر، الساعة ٧ مساءً

■ حفلة موسيقية لعازفة الأوكورديون إليزابيت موزر وعازف التشيلو نيكولاوس ألتشتات.
المكان: معهد غوته، إسكندرية.
التاريخ: ١٤ أكتوبر، الساعة ٨ مساءً.
المكان: القاهرة، بيت الحراوي
التاريخ: ١٥ أكتوبر، الساعة ٧ مساءً.

■ «الجدائل»، مهرجان مسرحي سينمائي قصصي موسيقي.
المكان: معهد غوته، القاهرة، وزينب خاتون.
التاريخ: ٢٠ ـ ٣١ أكتوبر.

■ المدينة القديمة للقاهرة والجهود لترميمها. محاضرة وعرض صور.
المكان: معهد غوته، القاهرة.
التاريخ: ٢٩ سبتمبر ـ ١٥ ديسمبر. (محاضرات مختلفة).

دمشق

Damaskus:
Malki Street 8
P.O.B. 6100
Tel: (00963 11) 3336673

مختارات:

■ مشاركة معرض «كراش» في المهرجان الدولي السادس في حلب للمصور الضوئي الألماني د. يورغ هاييك.
المكان: مؤسسة الكهرباء القديمة في حلب.
التاريخ: ٩/١٥ ـ ٢٠٠٢/٩/٣٠

■ معرض «فرانسيسكو فيندلز وسورية» بالإضافة لجزء من معرضه في المفوضية الأوروبية «سوريا في نظر الأوروبيين»
المكان: صالة معهد غوته، دمشق
التاريخ: ٢١/ ١٠ ـ ٢٠٠٢/١٠/٢٦

■ حفلة موسيقية لعازفة الأوكورديون إليزابيت موزر وعازف التشيلو نيكولاوس ألتشتات
المكان: المركز الثقافي الدانماركي
التاريخ: ٢٠٠٢/١٠/١

■ معرض رسوم لكتب أطفال سورية وألمانية لكريستيانة بيير وجينة الأصيل.
المكان: صالة معهد غوته، دمشق

الرباط / الدار البيضاء

Rabat:
7, rue Sana a
P.B. 1796
10000 Rabat
Tel: (00212) 37706544

Casablanca:
11, Place du 16 Novembre
Casablanca 01
Tel: (00212) 222 200445

مختارات:

■ محاضرة: الكاتب الألماني من أصل فلسطيني غازي عبد القادر يقدم كتبه للأطفال.
المكان: الرباط، فاس، الدار البيضاء
التاريخ: ١٤ ـ ١٨ أكتوبر ٢٠٠٢.

■ رقص مسرحي (باليه) «المائدة الخضراء» (راجع الصفحة ٧٧ من هذا العدد).
المكان: الدار البيضاء
المركز الثقافي مولاي رشيد
٩ أكتوبر ٢٠٠٢، الساعة: ٨ مساء
المكان: الرباط
مسرح الملك محمد الخامس
١١ أكتوبر ٢٠٠٢، الساعة: ٨ مساءً

بيروت

Beirut:
11 Rue Bliss, Manara
P.O.B. 113 5159
Tel: (00961 1) 740524

مختارات:

من نشاطات شهر أكتوبر/تشرين الأول.

■ محاضرة: د. أنيس شاهين من الجامعة اللبنانية حول «الذكرى السنوية (١٢٥ سنة) لهرمان هيسه.
المكان: معهد غوته، بيروت.

■ محاضرة الأستاذة جابي معماري عن المعرض الفني «دوكومنتا» (Documenta).
المكان: معهد غوته، بيروت.

■ حفلة موسيقية لعازفة الأوكورديون إليزابيت موزر وعازف التشيلو نيكولاوس ألتشتات.

من نشاطات شهر تشرين الثاني/نوفمبر

■ محاضرة: شتيفان فايدنر، رئيس تحرير مجلة «فكر وفن» يقدم أنطولوجيته حول بيروت كعاصمة ثقافية.
المكان: معهد غوته، بيروت.
التاريخ: ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر.

■ عرض كتاب: جورج تامر (من المساهمين في هذا العدد) يقدم ترجمته لمقالات مختارة للفيلسوف يورغن هابرماس.
المكان: معهد غوته، بيروت.

تونس

Tunis:
Place d`Afrique
6, rue du Sénégal
1002 Tunis - Belvèdère
Tel: (00216 71) 848266

مختارات:

■ سينما: كل يوم أربعاء، أفلام ألمانية جديدة.
المكان: معهد غوته.
التاريخ: شهر أكتوبر.

■ معرض صور وأفلام تكريماً للمثلة الألمانية مارلين ديتريش.
المكان: معهد غوته، تونس.
تاريخ عرض الصور: ٢٠ نوفمبر ولغاية ٢٠ ديسمبر ٢٠٠٢.
تاريخ عرض الأفلام: ٩ ـ ١٣ ديسمبر.

■ مهرجان الموسيقى الكلاسيكية. ألمانيا تشارك بفرقة لينوس لموسيقى الحجرة.

عمّان

Amman:
5, Abdel Mun im Rifa`i Street
Jabal Amman
P.O.B. 1676
11118 Amman
Tel: (00962 6) 4641993

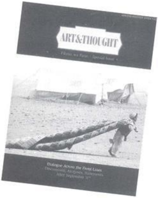
مختارات:

■ حفلة موسيقية لعازفة الأوكورديون إليزابيت موزر وعازف التشيلو نيكولاوس ألتشتات
التاريخ: تشرين الأول/أكتوبر.

■ أوبرا لبروسل، تشارك فيها فرقة غنائية ثانوية (هلمهولتس).
التاريخ: تشرين الثاني/نوفمبر.

■ محاضرة: الكاتبة جين تايلور تقدم كتابها الجديد عن «بترا».
التاريخ: تشرين الأول/أكتوبر.
المكان: معهد غوته.

ملاحظة: يرجى الاتصال بمعاهد غوته للتأكد من مواعيد وأمكنة النشاطات.



آراء و انطباعات

حول العدد الخاص من «فكر وفن»

■ أرادت مجلة «فكر وفن» أن تنقل إلينا أهم ماقيل عن أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، من الآراء التي تعتمد على التحليل، عموماً، وتتناول العلاقة بين الشرق والغرب ـ كما جاء في المقدمة ـ وبين المسيحية والإسلام، والدولة والدين والدول الغنية والفقيرة، وهي آراء تستحق التأمل كثيراً، إزاء ما يحدث حولنا كل يوم.

بندر عبد الحميد

صحيفة الحياة، ٤ أيار/ مايو ٢٠٠٢

■ هذا العدد مبادرة جيدة لأعداد مقبلة من هذا النمط تعالج مواضيع شائكة معاصرة، أو مايسمى بالنقطة الساخنة. استعراض آراء متضاربة أو كما يقال الاتجاه المعاكس.

أحمد موسكاتي، عُمان

■ تحاول المجلة أن تعكس الوجه والوجه الآخر في الآراء، خاصة تلك المتعلقة بالصراعات الدولية. لكنها لم ترقَ حسب رأيي إلى الجرأة المجردة في طرح القضايا بأعماقها ولُبها، وإن كانت هذه المجلة أفضل بكثير من غيرها المطروحة في الغرب أو الشرق. هي تحاول أيضاً أن تزرع روابط بنّاءة بين الشرق والغرب من خلال طروحاتها الواضحة دون لف أو مداهنة.

محمد بدرانة

رئيس تحرير «مجلة الحياة للأطفال»

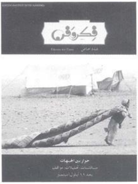
■ هو عدد جيد بكل المقاييس خاصة مقال سوزان سونتاغ. وهذا العدد هو وثيقة لها أهميتها.

عبد الكريم أحمد الحمود، الكويت

■ لم أفهم هذا العدد والتحول إلى الشأن السياسي. هناك مجلات متخصصة في ذلك، رغم قناعتي بأهمية أحداث سبتمبر. ولكن ليس في مجلتنا فكر وفن. أتمنى أن يتم العودة إلى الاهتمام بالشأن الثقافي والفنون، وإلى طريقة الإخراج الجميلة السابقة، وأن تخرجوا المجلة بشكل أفضل خصوصاً أن الاهتمام بالصور واللوحات كان أفضل بكثير. ربما يكون ذلك مكلفاً مادياً ولكن ليس على ألمانيا؟!

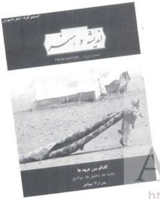
عبد العزيز عبد الرحمن الإسماعيل، السعودية

■ فيما يخص هذا العدد الخاص يبدو حسب اعتقادي ورؤيتي للمواضيع التي طرحت في هذه الساعة، فإني شاطرت بعض المفكرين آراءهم. وأعتقد أن هذا العدد الخاص قد أحاط بجميع مواضيع هذه القضية (١١ سبتمبر) من آراء مختلفة لكي يتسنى لنا رؤيتها لنا بوضوح شامل.



بوتوزيرا بن ناجي، الجزائر

■ عن معهد غوته صدر عدد خاص من مجلة «فكر وفن» يحمل عنوان «حوار بين الجبهات» ومن المعروف عن هذه المجلة أنها تعنى منذ أربعين سنة بالفن والأدب الألماني والعربي والعالمي. إلا أن هذا العدد يفتقر إلى النتاج الفني والأدبي ويحفل بالأفكار



والآراء الدينية والاجتماعية والسياسية التي فجرتها أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر الماضي. وتأتي أهمية هذه الأفكار والطروحات من كونها تمثل آراء كُتّاب وشعراء وصحافيين من مختلف الجنسيات وتكشف عما يجري في العالم من صراعات دينية واقتصادية أساسها تفاوت مستوى العيش بين عالمين، واحد غني ثري قوي مصنّع، وآخر فقير ضعيف مستهلك. في هذه الآراء ماهو منصف ومحايد، موضوعي التناول والتحليل، في محاولة الكشف بدون مواربة ولغة خادعة عن علة هذه الأحداث.

عدنان الأحمدي

القدس العربي، العدد ٢٠٠٢/٣/٣